٤٥

انتقل الى ابن الشيخ
انا اقل الخليقة بل لا شيء
في الحقيقة احقر الطلبة

شرح اصول اللمعة [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

بهترین شکوفه اشجار بوستان کلام حمد وسپاس بی‌قیاس خداوندیست که
قدیر قادر وعلیم علام ذو الجلال والاکرام وزیباترین گلهای حدایق کمن
درود وتحیه وسلام سید انبیا ذو الجود والمن واهل بیت معصومین
که حافظان شرع متین وکاشفان معضلات دین مبین اند اما بعد چنین گوید
کمترین محرران کلام ومنزوران قواعد عقاید اسلام محمد ابن احمد الشهیر
بجواهری شیخ الشیرازی ادرکه الله تعالی بلطفه الخفی که چون اول
واجبات بر اعیان مکلفین ومکلفات معرفت عقاید دینی واصول
ت بدلائل عقلیه وبراهین قاطعه وبلا غایله تکلف وشایبه
بهترین رسایل ومختصرات وجامعترین کتب ومطولات
رشته قوه دلائل وبیان مطالب ومسایل رساله ایست
فی علم الاصول تصنیف سلطان المحققین
والدین محمد الطوسی تغمده الله برضوانه
در الفاظ وعبارات مشکل است
ف یقینی وخلاصه افکار
وبعض تحقیقات دقیقه وتدقیقات
ب کشف وشهود وصوفیه حالیه

بوحدة وجود اما بواسطه اغلاق عبارات وانغلاق اشارات
وغموض مطالب واختفاء مآرب مهجور وغیر مشهور مانده جمیع طالبان
فاقد وعزایم قاصدان فاتر ومحتاجست بشرحی که متکفل حل الفاظ
وعبارات وکشف مقاصد ومدعیات وتقریر دلایل بعد از توضیح
مسایل وتحقیق قواعد علم کلام وحکمت وتصوف وتدقیق مباحث
علوم ثلثه ومتفرقات آن باشد قربة الی الله تعالی وطلبا لمرضاته
واداء لما وجب علی من تعلم حقایق الدین وازاحة للشکوک والشبه
للمبطلین متوسل بذیل عنایت نبی ووصی شد صلوات الله وسلامه علیهما
کل غداة وعشی با وجود هجوم غموم ووفور هموم شرحی نوشتم بزبان
فارسی مرافقه للمصنف وتعمیما للفوائد جامع جمیع امور مذکوره مشتمل
بر بسیاری از تحقیقات عقاید حقه که در کتب متقدمین ومتاخرین نیست
وحسب المقدور جمع میان مذاهب مختلفه نموده واختلاف وشقاق
بوفاق واتفاق قرار یافته الا نادرا وهو حسبی ونعم الوکیل وما
توفیقی الا بالله والله المستعان وعلیه التکلان چون مقصود بالذات
از علم کلام اعتقاد داشتن بانکه واجب الوجود موجود است وممکن
الوجود موجود است وبعضی اشیا موجود است وبعضی نیست بل الضرورة
واجب است شارع در علم کلام را که معنی وجود بداند وچون این
مفهومات بود تحقیق حال وجود را از مرتبه تقدم داشت

اصل در بیان آنکه معنی وجود و کنه حقیقت وجود بدیهی است و مؤلف
وجود به تعریف حقیقی ممکن نیست حکما و متکلمین درین خلاف کرده
بعضی از ضعفاء العقول بر آن رفته اند که تعقل وجود ممکن نیست و بعضی بر آنند
که تعقل وجود ممکن است اما کنه حقیقت وجود نظری است و بفکر معلوم میشود
و بعضی محققان بر آنند که کنه حقیقت وجود بدیهی است و بداهتش بدیهی است
و جمهور محققان بر آنند که کنه حقیقت وجود بدیهی است و بداهتش بدیهی است
و احتیاج بدلیل ندارد و آنچه ذکر کرده اند در بیان بداهت کنه وجود
تنبیهات است از برای اذهان قاصره و مذهب مصنف قدس سره
این است بگویم که کنه حقیقت وجود بدیهی است و بداهتش هم بدیهی است
و شبه بر این دعوی آنست که هر که از عقلا از چیزی یعنی موجودی آگاهی یابد یکی از
حواس پنجگانه ظاهره لا محاله یعنی البته از هستی آن خبر آگاه باشد یعنی دانا
باشد بوجود آن خبر چه یعنی از برای آنکه بضرورت بدیهه بی فکر دانند که هر که
یابد یعنی احساس کند یکی از حواس خمسه ظاهره باشد یعنی موجود باشد
در خارج چه ظاهر است که شی تا محسوس نتواند شد و آنچه نبود یعنی معدوم
باشد نتوان یافت یکی از حواس خمسه پس هر که چیزی احساس کند هستی
مطلق که آن را یعنی هستی را وجود خوانند نیز دانسته باشد چه
یعنی از برای آنکه این هستی مطلق جزو است ازین هستی که یافت یعنی از
هستی آنچه که محسوس شده چه هستی هر چیز همان هستی مطلق است که مضاف
باو چیز شده و مضاف جزو است از مجموع مضاف و مضاف الیه و هر که
اندازد ازین یعنی پیش از معرفت کل جزو دانسته باشد چه معرفت کل

موجود نبودن

من حیث انه کل بی معرفت اجزا ممکن نیست مانند تعقل المرکب
من غیر ملاحظة الاجزاء علی التفصیل ممکن و نسلم فی المرکب الحقیقی اذ لا معنی
لتعقل المرکب الاعتباری سوی تعقل الامور المتعددة التی وضع الاسم
بازائها و تحقیق مقام آنست که تصور مرکب بکنه نمی تواند بود الا بعد از
تصور اجزا اما تصور مرکب بوجه که بی تصور اجزا ممکن است و فرق این
معنی یعنی آنکه هر که از چیزی آگاهی یابد لا محاله از هستی آن خبر آگاه باشد
مقرر است و اگر چنین منکشف که مقرر شد بدلیل گذشته با آنکه بهتر بود
روشن باشد رسا معانی این سخنان که یابنده یعنی حاس یکی از حواس
ظاهره پیش از همه یافتها یکی از حواس یعنی وجود مطلق یابد که آن هستی است
یعنی معنی وجود پیش از همه محسوسات معلوم شود او را پیش بیابد و داننده اشیا بتعقل
و ادراک کلی پیش از همه دانستها بعقل بحسب حقیقت وجود داند یعنی حقیقت وجود
پیش از همه معقولات تعقل کند و پوشیده نماند که این دعوی تقدم احساس
و تعقل جمیع اشیا قابل منع است بلکه خلاف واقع و آنچه حکما گفته اند
لانی اعرف من الوجود وعولوا علی الاستقراء اذ هو کاف فی هذا
المطلوب لان العقل اذا لم یجد فی معقولاته ما هو اعرف من الوجود
بل ما یساوی فی مرتبته ثبت انه اوضح الاشیاء عند العقل مفید و مثبت
تقدم نیست و نیز علم فی موقوف بر علم بوجود نیست چه بسیاری
از معدومات می دانیم و تعقل میکنیم بی آنکه وجود آن معدوم دانیم بلکه

با وجود انکه میدانیم که معدوم است و جواب انکه بدیهه معلوم است
که تعلق علم بلاشی محض محالست پس علم بشی نمیتواند بود الا بعد از
علم بوجود ان شی در ذهن یا در خارج مدفوع است چه انکه مسلم
داریم که تعلق علم بلاشی محض محالست بدیهه لازم نمی اید که علم
بشی موقوف بر علم بوجود ان شی باشد یا انکه درین سخنی است
از برای انکه اگر این حق است بودی لازم امدی که همه کس
قایل بوجود ذهنی بودندی و حال انکه بسیاری از متکلمین قایل بوجود
ذهنی نیستند پس مسلم نمی دارند که تعلق علم بلاشی محض محال است
پس این دعوی تقدم ثابت نشد و بعد اللتیا والتی فغیر مشهور
چه اگر مراد کنه حقیقه وجود است و کنه وجود ممنوع است
یعنی تصور او را تا که مسلم داریم دعوی تقدم
و اگر مراد معرفه بمعنی وجود و معرفه حقیقه وجود بوجه ما بلا نزاع جمیع
باعداه پس این مسلم است اما مفید نیست چه نزاع در کنه
وجود است نه در وجه و بعضی محققان جواب گفته اند که
وجود بمفهوم اعتباری است و اورا حقیقتی ورای این مفهوم
اعتباری نیست و بعضی محققان گفته اند که اعتباریت مستلزم
این نیست که او را کنهی نباشد ورای انکه از و فهم میشود
و کنهی و دریدم حقیقه نیست برانکه وجود را معنی حقیقی نیست
بر اطلاق حقیقه را بر امور اعتباری می توان کرد چنانکه حقیقه
برانکه

در این محل یعنی مبنی است اعم از انکه موجود باشد یا نه پس حقیقه شی آنست
که این شی بآن آن شی است و گاه استعمال میکنند یعنی ماهیه معروضه وجود
خارجی و هر که خواهد که شرح این معنی یعنی وجود که اعرف اشیاست دهد
یعنی تعریف لفظ وجود در شرح این لفظ بلفظ اشهر خالی از تعریفات لفظی
میکند مثل الغضنفر الاسد تا اگر خواهد که وجود ایشان دیگر غیر از وجود تعریف
حقیقی کند نه تعریف لفظی و تعریف حقیقی انست که مقصود تحصیل صورة غیر حاصله
باشد مثال اول حاله گفته اند که الوجود والکون والثبوت والتحقق والشیئیه
والحصول ومثال ثانی الوجود هو الذی یمکن ان یخبر عنه و یعلم او الذی
ینقسم الی الفاعل والمنفعل او الذی ینقسم الی القدیم والحادث او الامکان الفعل
والانفعال علی ما نقل من المتکلمین والحکما محتاج بود اگر نه انکه بوجود
دانسته یا وجود دانسته یعنی تعریفی که بعد از وجود دانسته یا مع الوجود و ظاهرا
مراد انست که هر کس شرح این معنی دهد محتاج بود بر انکه با وجود دانسته
چه محتاج بود بمرادفات وجود و مرادف وجود یا وجود معلوم میشود و هر که
تعریف وجود بمعنی دیگر کند محتاج بود بر انکه بوجود دانسته چه مراد الذی
یمکن ان یخبر عنه موقوف بر معرفه امکان است و امکان سلب ضرورة از طرفی
وجود و عدم است و معرفه این معنی موقوف بر معرفت وجود است پس
صادق است که محتاج بود بر انکه بوجود دانسته و این چنین تعریف که محتاج بود
بر انکه بوجود دانسته یا با وجود زیرا که ان سند نه چه مستلزم تعریف شی بنفس است
و مستلزم دور است و هر دو باطل است پس تعریف وجود خواه تعریف لفظی

دفع دور تعریف حقیقی باطل باشد و این سخن بجهت جواب است از استدلال
این طایفه که میگویند که معنی وجود بدیهی است و احتیاج بتعریف ندارد چه اجله
متکلمین و حکما تعریف وجود کرده اند اگر وجود بدیهی بودی محتاج بتعریف
نبودی پس این اجله بزرگان تعریف نمی کردند جواب اینست که تعریفات
ایشان همه فاسد است از برای آنکه یا تعریف شی بنفس است یا از قبیل
تعریف بامری که مساوی معرف است در معرفت و جهالت یا از قبیل تعریف
دوری است و این همه باطل و دیگر عذر این بزرگان گفته که
مراد تعریف لفظی است یعنی بیان لفظ اشهر مرادف که مقصود تحصیل
صورت غیر حاصله نیست بلکه تنبیه است بصورت حاصله و معرفت این مدلول
از آن حیثیت که مدلول لفظ دیگر است چنانکه الغضنفر الاسد و المعنی الواضح
قد یتوقف من حیث انه مدلول لفظ دون لفظ فیتوقف تعریفه لفظا بعد فهمه
من ذلک اللفظ لا لتصوره فی نفسه لکون دورا او تعریفا للشیء بنفسه و اعرض عنه
ان معنی الوجود واضح عند العقل من بیان هذه العبارات و یمکن ان یجاب
عنه بانه یمکن ان یکون هناک من کان الذی یمکن ان یکون عنده الثبوت
او الحصول اظهر عنده من الوجود فیجوز تعریفه لفظا و چون فارغ شد از بیان
معنی وجود و موجود باینکه معنی وجود بدیهی است و اعرف اشیا است
و پیش از همه چیز معلوم است و محتاج نیست بتعریف وجود میخواهد که شروع
کند در تقسیم وجود به دو قسم و این تقسیم موجود می شود به دو قسم پس گفت
تقسیم در عرف علما خاص نیز مخصوص است بمفهوم مشترک تا از ضم قیدی

قسمی حاصل شود چنانکه از تقسیم کلمه باسم و فعل و حرف معلوم شده هر که اندک
تفکر کند ازین عبارت چنین متبادر است که بفکر و نظر و استدلال معلوم شود
و این محل بحث است چه انقسام موجود بواجب و ممکن حصر عقلی است
که عقل بدیهه حکم میکند بر انحصار موجود در این دو قسم پس حمل برین باید
کرد که مراد اینست که باندک توجه عقل بداند که موجود یعنی هست
یا هستی او از غیر نبود یعنی از موجودی دیگر که مغایر او باشد بالذات و بالتشخص
نه از مطلق غیر خواه موجود و خواه معدوم و خواه مغایر بالذات و خواه
بالاعتبار چه هستی موجود در خارج از معدوم ممتنع است بدیهه و ایجاد شی
نفس خود را در خارج ممتنع است بدیهه چه وجوب تقدم علت فاعلی بر
معلول در خارج بالذات بدیهی است و تقدم شی بر نفس ممتنع است بدیهه
یا هستی موجود از غیر او بود اعم از آنکه هستی او از نفس ذات خود ناشی
بود یا نه یعنی که نفس ذات مقتضی و علت فاعلی هستی او بود چنانکه مذهب
جمهور متکلمین است از معتزله و اشاعره یا آنکه هستی او عین ذات او بعینه
چنانکه مذهب محققین امامیه و اهل سنه و حکما است و اهل نظر
یعنی آنانکه کسب علوم و عقاید حقه بطریق فکر و نظر و استدلال میکنند خواه
متکلمین باشند و خواه فلاسفه مشائین و آنانکه کسب علوم و عقاید بتصفیه
باطن و طریق کشف و شهود میکنند و ایشان هم دو قسم اند صوفیه
و حکمای اشراقیین و توضیح این مرام اینست که سالکان مسالک معارف الهی
چهار طایفه اند از برای آنکه طریق تحصیل معارف یقینی یا مجاهده است و ارباب بصیره

واتصاف منحصرست در طریق فکر و نظر و طریق تصفیهٔ باطن
و کشف و هر یک از سالکان این دو طریق یا معتقد شریعت هستند یا نه
پس اهل نظر اگر معتقد شریعت اند ایشانرا متکلمین میگویند و اگر معتقد شریعت نیستند
بقانون شریعت ایشانرا حکمای مشائین و ملاحده شانین میگویند و اهل تصفیه
اگر معتقد بقانون شریعت اند ایشانرا صوفیه میگویند و اگر معتقد نیستند ایشانرا
حکمای اشراقیین میگویند و اینکه بعضی از اصحاب نظر انکار طریق تصفیه کرده اند
و بعضی از اصحاب تصفیه انکار طریق فکر و نظر کرده اند غلط محض و محض غلط
است و از غایت تعصب و تعسف و تکلف است اول را یعنی موجودی که هستی
و وجود او از غیر بود ممکن خوانند یعنی ممکن الوجود چه امکان در لغت
سلب ضرورت از طرفین وجود و عدم است یعنی آنکه میتواند بود که باشد
و میتواند که نباشد و هر چه هستی او از غیر بود می تواند که باشد و می تواند
که نباشد و دوم را یعنی موجودی که هستی او از غیر نبود واجب الوجود
لذاته خوانند چه وجوب در لغت یعنی ثبوت و هر چه وجود او از غیر
نبود بلکه عین حقیقت او باشد یا لازم حقیقت همیشه ثابت الوجود باشد
و وجوب در اصطلاح ضرورت وجود است و هر چه وجود او از غیر نبود
ضروری الوجود باشد پس موجود در خارج یا ممکن الوجود لذاته بود
یا واجب الوجود لذاته و منحصر بودن موجود درین دو قسم ظاهر است
چه ممتنع الوجود یعنی چیزی که ذات او اقتضای عدم کند موجود نخواهد
بود چه ممتنع الوجود است مثل شریک باری و دو ضد [illegible]

در خارج موجودی هست و ممکنات موجودند بدیهه چه وجود
حوادث بدیهی است و حوادث ممکنات اند و ازین جهت گفته اند
که حقائق الاشیاء ثابتة و من زعم انها خیالات و اوهام لا اصل لها
اصلا فمنهم من یزعم انها تابعة للاعتقادات مما اعتقد انه جوهر فجوهر
و عرض فعرض و منهم من یزعم انه شاک و شاک فی انه شاک و هلم
جرا و خلافا للصوفیة فانهم زعموا ان الاعیان الثابتة ای الماهیات
الممکنة ما شمت رائحة الوجود و هی اوهام و خیالات کما قال السوفسطائیة
لکن لها اصل اصیل هو حقیقة الواجب لذاته بخلاف السوفسطائیة فانهم
ینکرون الواجب لذاته ایضا و درین بحث بعضی از خواص ممکن یاد
میکنند و میگویند اما ممکن را چون وجود از غیر فرض کردیم خواه این
از حیثیت ممکن باشد یا نباشد بی اعتبار غیر آن ممکن ممکن موجود نتواند بود
چه ممکن در وجود محتاج است بعلت فاعلی و احتیاج ممکن در وجود
بعلت فاعلی بدیهی است پیش بسیاری از محققان متکلمین و نظری است
و محتاج است بدلیل پیش بعضی از متکلمین و حکما پس محتاجست اثبات
احتیاج ممکن در وجود بعلت خود به نفی اولویت ذاتیه یعنی اثبات آنکه
یک طرف ممکن مثل وجود اولی از طرف عدم نمیتواند بود بر وجهی که
بحد آن اولویت ذاتیه بی اعتبار غیر در خارج موجود تواند بود
و درین بحث ابحاث دقیقه و اعتراضات عمیقه است که موجب تطویل
کتاب میشود و ازین جهت نیاوردیم و چون ممکن بنظر بذات خود

والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائیة فانهم ینکرون حقائق الاشیاء ح

بی اعتبار غیر موجود شود موجد بخشنده وجود غیر خویش هم
نتواند بود چه ایجاد و اعطاء وجود ناموجود یعنی چیزی که موجود
نباشد معلوم باشد در عقل محالست مسئله پس محققان حکما که از
قواعد مقرره است که الشی ما لم یوجد لم یوجد و این عباره خواجه
فرق میان ایجاد نفس خود یا ایجاد غیر نکرده حکما که مذهب فلاسفه
و محققان متکلمین است که قایل اند باینکه وجود واجب عین ماهیت
و حصه واجب است و زاید و عارض نیست و بعضی از متکلمان
که قایلند که وجود واجب زاید بر ذات واجب است اما معلول نفس
ذات است تجویز این نکنند که ایجاد ناموجود نفس خود را ایجاد است
و محال نیست بلکه ایجاد ناموجود غیر خود را ممتنع است و محال پس این
قاعده الشی ما لم یوجد لم یوجد کلیه مسلم نمی دارند و جزئیه مسلم دارند
و در این مبحث جزئیه کافیست در مقصود ما اما حضرت خواجه قدس سره
بر آن است که کلیه حق است از این جهت کلیه مذکور بی تشکیک حق
اینست که کلیه حق است و وجود واجب عین ذات است
چنانکه محققان امامیه و اهل سنت بر آن رفته اند و بیان حصه این
مدعا بر اینجا طول در بطلان شده پس از این مقدمات معلوم شد
که ممکن بی اعتبار غیر آن ممکن خواه ممکن دیگر باشد یا واجب لذاته
نه موجود است چه ذات ممکن بمقتضی وجود نیست و نه غیر او را از ممکنات
و غیر از وجود تواند بود چه چون موجود شود موجد عدم خویش هم

نتواند بود چه ایجاد ناموجود در عقل محالست و احتمال دارد که
مقصود خواجه قدس سره این باشد که ممکن بی اعتبار غیری که آن واجب
لذاته است موجود نتواند بود چنانکه مذهب محققان فلاسفه و صوفیه
و اهل سنت است که لا موثر فی الوجود الا الواجب لذاته چنانکه خواجه
خود در شرح اشارات تنصیص و تصریح بآن نموده و بهمنیار مجوسی در تحصیل گفته
و شیخ شهاب الدین مقتول در هیاکل و حکمة الاشراق گفته که موثر در ممکنات
و علة ما علی نیست الا الواجب لذاته و در کتب صوفیه و اهل سنت خود از آن
مشهورتر است که محتاج بیان باشد و اگر چه حق خالق غیر الله نیست
برین اما بحسب ظاهر مخالف مذهب امامیه و معتزله است در آنکه بنده خالق
و موجد افعال خود است چه بنابرین ممکن علة ما علی بعضی از ممکنات
که آن اعراض مخصوصه اند باشند پس لا موثر الا الواجب لذاته راست
نباشد و جواب این آنست که مذهب امامیه آنست که بنده بعد از ایجاد
واجب او را و ایجاد قدرت و اراده در وی و دفع موانع مباشر ترتب
بعض اعراض است که آن افعال خود است اما ماهیات ممکن موجد هم
و اعیان و جواهر نتواند بود پس ممکن بی اعتبار غیری که واجب لذاته است
موجد هیچ چیز نتواند بود اما بعد از ایجاد واجب ممکن را ممکن بقدر
و تمکین واجب موجد بعضی ممکنات که آن اعراض است می تواند بود
و مقصود در این مبحث آنست که ممکن بی اعتبار واجب لذاته و انتهاء
بواجب لذاته موجد هیچ چیز نتواند بود و این موافق مذهب امامیه است
و هیچ مخالفتی با مذهب امامیه و معتزله ندارد و میتواند بود که مقصود این

باشد که ممکن مطلقا ولو بعد ایجاد الواجب تعالی ایاه موجد نتواند بود
فانه مذهب فلاسفه و اهل سنت و صوفیه است و درین مقدمه تحقیق
مباحث است که حال گذشت ملخص مانند دقیق که محققان شیخ
شیخ مقداد و غیره محقق بوده و نداشته اند فانه که از شرح فصول عربی
است معلوم میشود که پس ازین فصل این معلوم شد که ممکن بالغیر که
واجب لذاته است موجد هیچ موجود نتواند بود و بهمین مقدمه اثبات
وجود واجب در خارج میتوان کرد و هو المطلوب اصل دوم اثبات
وجود واجب لذاته در خارج و تصدیق باینکه ذات متصف بوجوب
وجود بحسب عقل و با صدق مفهوم واجب لذاته در خارج موجود است
و منظور اثار و احکام نظریست و محتاجست بدلیل فانه که شیخ ابو علی در اول
الهیات شفا گفته وجوده تعالی لیس بین ولا مایوس عن بیانه و بعضی از
محققان متکلمین مثل غزالی و فخرالدین رازی و مولانا نظام الدین نوری
و صوفیه وجودیه بر انند که تصدیق بوجود واجب لذاته در خارج محتاج
بدلیل نیست و بدیهی است و از جهت تنبیه اذهان قاصره منبهات
کرده اند در صورت دلیل و فی الحقیقه بدیهی است و احتیاج بدلیل ندارد
چه هر عاقل از نفس خود می داند که این موجودات بالاخره منتهی شوند به
موجودی که در وجود مستغنی از غیر باشد نمیتواند بود بلکه صوفیه گفته اند
الحق محسوس والخلق معقول و بعضی فلاسفه گفته اند که لا شیء اعرف من
الوجود و مراد اش ان والله اعلم است که وجود مع قطع نظر از
وجود حق تعالی نیست چه اطلاق موجود بر حق تعالی ممکنه را در

ای عجب که ... نظرانه ما
تا کیست ... داریم قول

اصطلاح متالهین حق و ایه کریمه افی الله شک فاطر السموات
والارض دالست بر انکه وجود واجب در خارج بدیهی است
و ازین جهت انبیا امم را تکلیف بدین نکرده اند که اعتقاد کنند
و بدانند که عالم را صانعیست و موجد عالم موجود است بلکه امم را
تکلیف کرده اند باینکه بدانند که موجد و صانع عالم یکیست و انما الهکم
اله واحد و قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله و تحقیق انست که
چون اثبات وجود واجب لذاته بمقدمات بدیهیه میتوان کرد
پس بنابرین بعضی بران رفته اند که وجود واجب بدیهی است
و ازان جهت که تصدیق بوجود واجب موقوف است بملاحظه
این مقدمات بدیهیه بعضی بران رفته اند که وجود واجب نظریست
و در طریق اثبات واجب سالکان مسالک نظری را دو طریق است
اسهل طرق و اخصر طرق انست که مصنف قدس سره اختیار کرده
و طریق متکلمین است که اولا استدلال کنند باحوال و خصوصیات
اثار و معلولات بر وجود موثر و علت همه پس ثابت میکنند اولا حدوث
عالم را و انکه اجسام منقسمند و مرکب اند و متغیر اند و ازین
عروج میکنند به اثبات قدم صانع و وجوب او و علم و قدرت او و انکه
هیچ ترکیب و کثرت در او نیست و متغیر نیست تا تمامی احوال و صفات
اکرام و جلال ثابت میکنند و انکه حق تعالی موجد کل است
و هر چه ماسوی الله است معلول اوست و متعلق باو و طریق حکما

ز تو خلیل الرحمن الرحیم

جمیع ممکن و تنوع ... از وجوب وجود

تعالی این است که اول بیان وجوب وجود و قدم و بقا
و تجرّد او و عدم ترکب او و وحدانیت او و عدم تغیر او و با جمله
جمیع صفات ثبوتیه و سلبیه از وجوب وجود استنباط می‌کنند
و بعد از آن مجموع می‌دانند که جمیع ما سوی الله معلول اوست و متعلق باو
و شیخ ابو علی سینا در اشارات گفته که دوم طریقه صدیقین
و حکماء متالهین است و در آیه کریمه سنریهم آیاتنا فی الآفاق
و فی انفسهم الی قوله اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید
اشارت بهر دو طریق است لان الشهید هو الذی یعرف به الاشیاء
و سالکان معرفت الهی بطریقه تصفیه [illegible] هم دو طریق است
طریق فرقه اول آنست که از افعال استدلال میکنند باسما و از
اسما بصفات و از صفات بذات او و ایشان من مکان بعید
و طریق فرقه ثانیه آنست که اول مشاهده ذات احدیه شده از ان
باسما و صفات و از ان بافعال و آثار و از ان بمخلوقات نزول
میکنند و همه را معلول و مربوط بحق تعالی میدانند و قرب این
طریق بطریق اولی بغایت ظاهر است و مصنف قدس سره
طریق متالهین و صدیقین اختیار فرموده میفرماید و هر که حقیقت
واجب و ممکن چنانکه گفتیم دانست و این قید فایده دارد یعنی
آنکه احتراز است از اعتراض آنکه حقیقت واجب کسی ندانسته که حقیقت

ممکن

ممکن هم نتوان دانست چنانچه شیخ ابو علی سینا گفته که وقوف
بر حقایق اشیا مقدور بشر نیست بلکه بر خواص و لوازم و اعراض معلوم است
دوم آنکه چنانکه گفتیم اشاره است باینکه هر که دانست که وجود
ممکن از غیر بود و وجود واجب از غیر نبود بلکه وجود عین ذات
واجب بود بی زیادتی تکلفی و شبهه و تمیزی که در طریق [illegible] باشد
داند که اگر واجب یعنی موجودی که وجود او از غیر نبود موجود نباشد
در خارج هیچ موجود را از این موجودات خارجی از خویش یعنی از خود
و از غیر خود که ممکن و کثرت [illegible] از وجود آن غیر که موجد اوست
وجود نتواند بود از جهت آنکه همه این موجودات بنا بر فرض عدم
واجب ممکن باشند و از پیش معلوم شد که ممکن را وجود از غیر خود است
و بی اعتبار غیر موجود نتواند بود و موجد غیر نتواند بود پس هیچ
موجودی در خارج نباشد نه واجب بنا بر فرض عدم واجب و نه ممکن
چه ممکن بی اعتبار غیری که موجود باشد موجود و موجد نتواند بود
پس چون وجود و ایجاد نباشد پس هیچ موجود نباشد و این بدیهی
باطل است پس واجب لذاته موجود باشد و هو المطلوب و این دلیل
بنا بر مذهب اهل سنه و فلاسفه و صوفیه هیچ اعتراضی نمی آید چه خلاصه
دلیل آنست که واجب لذاته موجود است از برای آنکه بی شبهه
ممکن موجود است و ممکن بی موجدی موجود نتواند بود و موجد و علت
ما على ممکن غیر واجب لذاته نتواند بود پس اگر واجب موجود نباشد

هیچ ممکن موجود نباشد و این بدیهه باطل است و اما بنابر مذهب
اشاعره و معتزله که فاعلیة و موثریه را از خواص واجب میدانند
اعتراض میاید که چرا نشاید که علت ممکنی ممکن دیگر باشد الی غیر النهایة
پس موقوف باشد این دلیل بر ابطال تسلسل و جواب آنست که مقصود
آنست که ممکن صرف بی واجب موجود و موجد نمیتواند بود چه همه
شریک اند در احتیاج بموجد و در امتناع وجود لذاته و این الف
مذهب اما هست پس اگر واجب نباشد هیچ موجود نباشد و این
مقدمه نظریست و مانع را میرسد که بگوید که چرا ممکنات صرفه موجد
ممکن دیگر نمیتوانند بود چه ممکن موجد و موثر میتواند بود و نزد اما
و معتزله و جواب آنست که بدیهه معلوم است که امور متعدده
که هر یک محتاج به موثری که از جنس ممکنات باشد و آن واجب است (و این دعوی بدیهیه)
چه موجود منحصر در واجب و ممکن است موجودی باید که بذات
خود بی اعتبار غیر موجود باشد یا ممکن موجود تواند بود و نه (وجوب واجب)
وجود ممکن ثبت باتفاق جمیع عقلا از متکلمین و حکما و موجود غیر ممکن
واجب بود پس محاکمه موجودات بسیار میشوند حس و میدانند
بعقل چه محققان حکما و متکلمین برآنند که این موجودات همه
موجودند و حقایق مختلفه اند بحسب ماهیة مانه بدیه الفعل شاهدة
بهذه الموجودات لذوات اجتمعا وانها ذوات وحقایق متخالفة
بالحقیقة دون الاعتبار فقط و صوفیه برآنند که موجود حقیقی غیر از حقیقة

مجموع بی محاسبت لموثری که ایجاد او

واجب لذاته هست و باقی موجودات بحسب حسه و وهمیه نیک اند
بجهت الحقیقه صفات و اعتبارات موجود حقیقی اند و اختلافی که
بحسب ظاهر مینماید فی الحقیقة اختلاف نیست و بچند مثال تشبیه کرده اند و
مثل موج و حباب بالبحر و ظهوره فی صور الامواج المتکثرة مع انه لیس ثمه
الا حقیقة البحر فقط و سید المحققین در حاشیه تجرید فرموده هذا طور وراء
طور العقل لا یتوصل الیه الا بالمجاهدات الکشفیه دون المناظرات
العقلیه و کل میسر لما خلق له و بعضی دانند که بعضی از این موجودات
که بعقل میدانند وجی باید واجبست چه اگر بعضی از این موجودات
واجب نباشد و موجودات منحصر در ممکنات باشند هیچ موجودی
نباشد چه وجود محض ممکنات صرفه محال است چنانکه گذشت
پس از وجود موجودات که بالبداهه معلوم است معلوم میشود که واجب
موجود است و سوابط هدایة در لغة راه نمودن است بلطف
و گاهی بمعنی دلالة علی ما یوصل می آید و گاه بمعنی ایصال و در اینجا بدل لالمعنی
بمطلوب و در این جا مناسب است این معنی چه از وجوب
وجود و موثر بودن واجب در ممکنات این دو مسئله معلوم میشود
مسئله اول آنکه واجب تعالی ازلی و ابدی و باقی و سرمدیست چه
وجوب وجود مقتضی آنست که ممتنع باشد عدم او مطلقا در
جمیع الوجوه چنانکه گفته و هر چه واجب بود چون بود بی اعتبار
غیر واجبست و وجود او بر وجهی که ممتنع است انفکاک وجود
از وی و فرض عدمش بمعنی کون عدمش و حکم بجواز چه فرض ممتنع
نتوان کرد

بقدر در مستعملات جایز است نتوان گفت در این عبارت
مبالغه است در امتناع عدم بر واجب حقیقی که فرض عدمش
ممتنع است و همیشه بوده و باشد هم باقی به عقلا مستفاد
برآنکه صانع عالم باقیست دائما و بقا در حق او عبارت است از
امتناع عدم او و مقارنه واجب با ازمنه نه وجود در دو زمان
والا لازم آید که واجب زمانی باشد و بعضی برآنند که باقی بمعنی
مستمر الوجود است و دایم که شامل ازل و ابد و ما بینهما است
واما در این مقام بمعنی ما لا یعدم ساعة فساعة است لذکر الابدی
والازلی والسرمدی معه و بین الکلامین فرق معتد به نیست و الحق
سنخ استوی بران افتاده که حق تعالی باقی است ببقاء زاید بر ذات
حق مانند ذات حق چه قدما که بمذهب او عالم است بعلم زاید
بر ذات مانند ذات باطل است باتفاق محققان امامیه و اهل
چه بقا معنی اعتباری انتزاعی است که آن استمرار وجود است
بلکه وجود در زمان ثانی و وجود اعتباریست پس بقا اعتباری
باشد پس هر که قایل بوجود بقا شده غلط اعتقاد کرده و هم
ازلی در تحقیق این لفظ خلاف است بعضی برآنند که در اصل
ازلی است بمعنی ضیق نقل کرده اند زمانی که بدایة نداشته
از جانب ماضی از برای آنکه منقلب بضیق است از لغة بر
بدایة الیت زمان و صاحب صحاح برآنست که در اصل
لم یزل است چه قدیم را لم یزل می گویند بعد از آن جهت قول

ازل

[illegible]
یا عرفته جهت مبالغه اختصار کرده لم یزل شد بعد از آن منقلب یا
بهمزه کردند ازلی شد و ازل بمعنی جمیع ازمنه محققه و مقدره است
از جانب ماضی و بمعنی وجود لا اول له و اگر قدیم هم مستعمل گردد
و بعضی برآنند که ازلی مخصوص وجود ذهنست و عدم سابق را هم
ازل میگویند و بعضی برآنند که ازلی اعم از آنست که ذات قدیم باشد
یا صفت بخلاف قدیم که میگویند الا بذات است و هم ابدی بمعنی جمیع ازمنه
محققه و مقدره است از جانب مستقبل و در اصل منقول است از ابود
بمعنی نفور بما یتعلق الطلب من تقدیر نهایته و یا مبالغه است و بالجمله
مقید دوام است بحسب زمان مستقبل و هم سرمدی این لفظ مشتق است
از سرد بمعنی توالی و تعاقب کما فی الحدیث فی صفة الاشهر الحرم واحد
فرد و ثلثة سرد ای متعاقبة و چون که زمان متعاقب اجزا از جانب است
این جانب را سرد گفتند و میمی زیاده کردند از برای مبالغه سرمد شد
و سرمد بمعنی متعاقب جمیع ازمنه محققه و مقدره است در جانب ماضی
و جانب مستقبل مستمر الوجود نتوان خواند چه عقلا موهم نقص است
و ظاهرا در شرع وارد نشده و از جمله شرع وارد نشده پس جایز نباشد هم شرعا
چه پس از اسماء الله توقیفی است چنانکه بعد ازین می آید
و ازین جهت گفت که نتوان خواند و گفت که بآنکه ثم باقی ازلی باشد
و حال آنکه مقصود آنست که واجب الوجود بواسطه وجوب وجود
باقی و ازلی و ابدی و قدیم و سرمدی است و بعد از اثبات وجوب وجود

احتیاج بان نیست که این مسئله علیحده باشد چنانکه متکلمان ذکر کرده‌اند
لکن چون این معلوم بود و اطلاق متردد و بیشتر اساتذه کرده باشند
اطلاق توان کرد و باعتبار آنکه واجب لذاته سبب وجود موجودات
است بنا بر آن عقلا از متکلمین و حکما چه با منتهی بواجب شود جمیع
موجودات بمیرانند بود چنانکه گذشت و معنی بعضی بود لا موثر فی الوجود
الا الله مقرر است صانع از صنع مشتق است بمعنی ایجاد چیزی که نبوده
باشد و مسبوق بعدم بوده باشد چنانکه شیخ الرئیس در اشارات گفته
و خالق مشتق از خلق است و خلق بمعنی اخراج از عدم بوجود است
بی مثال و نمودار و از این جهت این اسم مخصوص حق تعالی است
چنانکه در موضع تأویل فرقانی عز اسمه و لا اله غیره وارد و محقق طوسی
تصریح باین فرموده یا بمعنی ایجاد و اخراج از عدم بوجود است
مطلقا پس اطلاق مخلوق توان کرد و باری مشتق از برا است
بمعنی خلق و آفرید و بعضی گفته‌اند بمعنی موجد اشیا است بی تفاوت یا بمعنی
ممیز بعضی است از بعضی بصور و اشکال توان گفت هر معانی این
اسما ثابت است حق تعالی را و در شرع وارد شده و فی الواقع
منحصر در این اسما نیست بلکه هر چه بمعنی این اسما رفعتی باشد هم توان
گفت مثل فاطر و رازق و مکون و موجد و موثر و فاعل و آنکه
ازین قبیل است و چون فارغ شد از اثبات آنکه حق تعالی قدیم و ازلی
و صانع و خالق است شروع کرد در آنکه حق تعالی مرکب نیست از اجزا

و در وی کثرت ره نیست چنانکه دانستی که یعنی صرف الصنعة
~~زائده بهیچ وجه ازو جود~~ بر ذات ندارد و وجودش هم زاید
بر ذات نیست بلکه ذات است مخالف همه ذوات در حقیقت و ماهیت
و مخالف همه است در آنکه هر موجودی غیر حق تعالی در وی کثرت راه هست
اقلا آنکه وجودی دارد علیحده و ماهیتی دارد علیحده و صفتی از
صفات حقیقیه زائده بر ذات دارد مثل عقول مجرده بر مذهب حکما که
وجودات ایشان زاید بر ذوات ایشان است و صفات ایشان
امور موجوده قائمه بذوات ایشان نیست و این مقرر است در عقول
که هر موجود در خارج هر صفت در خارج بصفتی غیر از خود ذات آن
موجود که آن صفت زایده از لوازم وجود خارجی آن ذات
و آن جدا است و فی قال بمذهب باطل کرامیه و بسیاری از فرق
باطله مشبهه و مجسمه در خارج افراد دارد و در مذهب بسیاری از متکلمین
وجود زاید بر حقیقت دارد و بر مذهب صفاتیه صفات زایده
بر ذات دارد و پس ذات بحت نیست بلکه مثل پس باشد بالشبه
نماید اینکه قول که مجرد است و موصوف است بصفات زائده و این
مذهب هم مثل جمهور اشاعره و اهل سنت و صوفیه و فلاسفه باطل است
و حق آنست که حق تعالی ذاتی است صرف که در خارج موصوف بهیچ صفت
و منسوب بهیچ نسبت و صفتی حتی وجود زاید بر ذات نیست بلکه ذاتی است
صرف در کمال بساطت و تجرد و وحدت که بهیچ وجه من الوجوه در او کثرت
متصور نیست و آثار و نتایج و ثمرات جمیع صفات کمال بر ذات

منزهست از نقصان صفات و مقام تنزیه و تقدیس اینست که ذات مقدس او را از آن که او را الصفات ستایش کنند بلکه صفات را از ان ذات ستایش میکنند و مدح و ثنا میکنند که صفات شان وانست و این حال از خصایص ذات حق تعالی است و هیچ موجودی دیگر چنین نیست بلکه هر موجودی دیگر که هست آن موجود ممدوح میشود بصفات قائم بان ذات و هرگاه که این مقدمات دانستی پس میگوئیم که اصل سیوم از فصل اول در آنست که حق تعالی را هیچ جزو از اجزا نیست و حق تعالی را وجود زاید بر ذات و صفت حقیقیه زاید بر ذات نیست بلکه صفات ثبوتیه حق تعالی عین ذات اوست و بیان این آنست که بعد از آن که دانستی که صانع عالم واجب لذاته است و قدیم و ازلی است چون تأمل کنی تفکر کنی دانی که هرچه در وی کثرت باشد منقسم به اجزا است و احتیاج سوی او دارد و بوجهی از وجوه کثرت خواه کثرت فرضی باشد مثل کثرت در ذهن مرکب از جنس و فصل و از اجزاء عقلی تحلیلی یا از موصوف و صفت حقیقی چه ترکیب انضمام فرضی است یا وقوعی مثل کثرت در بدن آدمی که مرکب از پوست و گوشت و استخوان و عصب و رگ است و مثل خانه که مرکب از سقف و دیوار و باب است و مثل جسم بسیط که مرکب از هیولی و صورت است و بعضی مثل تن یا از جزو لایتجزی متکلم مذهب متکلمین است محتاج بودن حقیقی که در وی کثرت است بغیر خویش که آن اجزا عقلی فرضی است یا اجزاء وقوعی خارجی در وجود و کلی هیچ کثرت خواه فرضی و خواه

و قوعی

وقوعی با آحاد و اجزا شده اند بود و این بدیهی است چه هرچه بی جزئی نتواند بود و محتاج بود بان چیز در وجود و هرچه محتاج بود بغیر خویش در وجود ممکن است پس واجب به هیچ وجه از وجوه او را اجزا باشد و در کثرت نباشد و الا ممکن باشد نه واجب چه هرچه در وی کثرتی باشد بوجهی از وجوه خواه عقلی یا وقوعی واجب باشد ممکن باشد و هرچه از وی کثره بود مرکب بود و هرچه مرکب بود از اجزا فرضی یا وقوعی یا قابل قسمه بود و اگرچه بوجود و مهیه یا موصوف و صفت حقیقی بود بدین سبب که در وی کثرت بود و هرچه در وی کثرت بود بی آحاد نتواند هم ممکن باشد چنانکه هرچه او را اجزا باشد ممکن باشد چه محتاج بود بغیر خویش در وجود و هر محتاج بغیر خویش در وجود و اگرچه آن غیر جزو نباشد و اجزا داخل در قوام باشد ممکن باشد و درین محل سخنی است از برای آنکه امتناع نقیضین ترکیب است و قابل قسمه و هیچ جزو امکن نیست بلکه ممتنع و محال است و جواب گفته اند که مراد هر مرکب ازممکن است و استغنا این بحث در حاشیه شرح حکمه عین است و هیچ واجب ممکن نبود پس واجب بود که واجب تعالی کثیر نبود به هیچ وجه از وجوه کثره خواه کثرت حیثیت الاجزا عقلی یا وقوعی و خواه حیثیت الوجود الزاید علی الحقیقه و خواه حیثیت الصفه الزائده علی الماهیه والحمد لله حق تعالی

کهرزان اجزا عقلی فرضی است
یا اجزا وقوعی خارجی در وجود
و کلی هیچ کثرت خواه فرضی
خواه وقوعی با آحاد و اجزا
شده اند بود و این بدیهی است
چه هرچه بی جزئی نتواند بود و محتاج
بود بان چیز در وجود

[illegible]

[illegible]

واحد حقیقی بود من جمیع الجهات و الاعتبارات و چون
نشاید که از هیچ وجه مرکب بود یا قابل قسمت بود و ملاحظه وجود
موصوف و صفت که از جمله جهات و جمله اعتبارات یعنی اعتبار
حیثیه اجزاء فرضی و وقوعی و از حیثیت زیادتی وجود او بحسب
و از حیثیت زیادتی صفت بر ذات و صفت و احد حقیقی بود که
بهیچ وجه از وجوه فرض کثرة و تعدد در وی نتوان کرد و بر وجهی
که وحدت حقیقی بر آن وجه از خصایص ذات حق تعالی باشد اکثر
متکلمین در حکم صفت و غیر فا اختلاف کرده اند در اکثر حق تعالی
را می دانند که صفتی باشد زاید بر نفس ذات تا هم نفس ذات حق تعالی
سمیع و بصیر و ناطق آن از صفات زاید بر نفس ذات تا هم نفس
ذات نیست یا آنست که جایز نیست که حق تعالی را صفتی زاید بر نفس
ذات باشد تا هم نفس ذات امامیه و محققان از اهل سنت و مشایخ اهل
سنت و محققان معتزله در حکم صفت بر آنند که جایز نیست که حق تعالی را
صفتی زاید بر نفس ذات باشد بلکه صفات واجب عین ذات اوست و اما
فان قلت کیف تتصور کون صفة الشیء عینه مع ان کل واحد
من الموصوف و الصفة یشهد بمغایرته لصاحبه و هل هذا الا کلام مخیل
لا یمکن ان یصدق به کما فی سایر المخیلات التی یمتنع التصدیق
بها بلا حاجة بنا الی الاستدلال علی بطلانه قلت لیس معنی ما ذکره

ان

ان ذاتک ذاتا و له صفة و بها متحدان حقیقة کما تخیلته بل معنی
ان ذاته تسمی باعتبار التعلق بالمعلومات علما و عالما و ان ذاته
تسمی باعتبار التعلق بالمقدورات قدرة و قادرا الی غیر ذلک من
الصفات الحسنة یعنی ان ذاته یترتب علیه ما یترتب علی ذات
و صفة معا مثلا ذاتک لیست کافیة فی انکشاف الاشیاء علیک
بل تحتاج فی ذلک الی صفة العلم التی تقوم بک بخلاف ذاته فانه لا تحتاج
فی انکشاف الاشیاء و ظهورها علیه الی صفة تقوم به بل المفهومات باسرها
منکشفة علیه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقیقة العلم و علی هذا
یکون الذات و الصفات متحدة فی الحقیقة متغایرة بالاعتبار و المفهوم
و مرجعه اذا حقق الی نفی الصفات مع حصول نتایجها و ثمراتها من
الذات وحدها کذا فی شرح المواقف و اکثر مشایخ اشاعره گفته اند
که صفات قدیم لا هو و لا غیره یعنی معنی است که گفته اند مراد آنست
که لا هو بحسب المفهوم و الاعتبار و لا غیره بحسب الخارج و حمل کلام ایشان
بر غیر این معنی باطل است چنانکه در مطولات تحقیق و دلایل قطعیه
بر این معنی مسطور است چنانچه ذکره المص فانه لو کان له تعالی
صفة زایدة لزم ان یکون الواجب ممکنا و هو محال بیان الملازمة
انه لو کان له صفة زائدة لزم احتیاجه الی تلک الصفات فی علمه
بالاشیاء و قدرته علیها و هی غیره مع انها غیره و کل محتاج الی الغیر
فهو ممکن و اعترض علیه بانا لا نسلم لزوم امکانه لان الذات کافیة فی

الی العلم و کذا الحال فی القدرة
فان ذاته مع ... و ... انها
لا الصفة زائدة ... کما فی
فی ذاته انتفاء فی ... الا ...
صفته الزائدة صح

هویت تلک الصفة و لا یلزم منه الاشارة الی الهویة و حق آنست
که این قدر حاجت بر وجوب تحقق است و منافی وجوب وجود است
و اعتقاد حق اینست که صفات حق تعالی عین ذات اوست
و بعضی از اشاعره بر آن رفته اند که حق تعالی را صفتی زائده بر نفس
ذات قائم بنفس ذات هست پس حق تعالی عالم است و مر او راست
علم زاید بر ذات قائم بنفس ذات و همچنین قادر و له قدرة زائدة
علی ذاته قائمة بها و انه مرید و له ارادة زائدة قائمة بها و انه حی
و سمیع و بصیر و متکلم و له حیوة و سمع و بصر و کلام زائدة علی ذاته
قائمة بها و این مذهب باطل است چه تعدد قدما لازم می آید و تعدد
قدما کفر است و اشاعره هر چند از این جواب گفته اند که تعدد ذوات
قدیمه کفر است نه تعدد صفات قدیمه اما خالی از رکاکتی نیست و حق
آنست که صفات حق تعالی عین ذات است و تحقیق مقام آنست که صفات
حق تعالی مجهول کنه حقیقة حق تعالی معلوم بشر نیست و چون کنه حقیقة
صفة معلوم نباشد حال او که زیاده و عینیت است هم محقق نمی شود
اما کمال ذات حق تعالی تقاضای آن میکند که صفات حق تعالی
عین ذات باشد و از حضرة امیر المؤمنین علیه السلام منقول است
که کمال الاخلاص نفی الصفات زائده بر نفس ذات است و بعضی
در این مقام خامه شکنی اختیار کرده اند چه تعطیل و نفی صفات
مخالف ظواهر آیات است و اثبات صفات زائده مستلزم تعدد

قدما

قدما و آنکه حق تعالی محل صفات باشد و تعدد قدما کفر است فاستقم
و لا تتبع الهوی و اعتقاد کن که صفات حق تعالی عین ذات است
بآن معنی که گفتیم پس اگر سائلی سوال کند و گوید حق تعالی را صفات
سلبیه متعدده و صفات اضافیه اعتباریه متعدده هست پس ذات او
از وجوه کثیر باشد جواب آنست که مولانا قطب الحق و الدین
محمود الشیرازی مشهور به علامه فرموده در شرح اشراق که جمیع صفات
سلبیه راجع به یک صفت است که آن سلب ممکن است و تمامی
صفات اضافیه اعتباریه راجع بیک صفه اضافیه است که مبدا
الکل است پس از جهة صفات سلبیه و اضافیه تکثر لازم نباشد و هو المحیط
و این سخن را از شیخ مقتول نقل کرده علامه شیرازی اصل چهارم
در اثبات آنکه واجب الوجود یکی است یگانه و بی همتا و بی شریک است از
برای آنکه حقیقت واجب یعنی آن معنی که صادق است بر وی مفهوم
واجب یک امر کلی است یعنی ممکن نبود در خارج از برای آنکه واجب
لذاته مدلول یک دلیل است و آن یک دلیل امتناع عدم است و هر چه
ممتنع العدم باشد البته موجود خواهد بود و چون جمیع دلایل اثبات
واجب منتهی بر امتناع عدم است پس صادق است که مدلول
یک دلیل است و چرا یک امر است از برای آنکه هر او موجود
در خارج است خالی از نوعی وحدت ذاتی که واحد بود و [illegible]

قسمان [illegible] و [illegible] ان
[illegible] للواجب [illegible] اضافات [illegible]
[illegible] الاضافات [illegible]
کالارادة و [illegible] و الصورة [illegible] الواحد
و لا سلوب [illegible] الامکان
[illegible] جمیعا [illegible] و الوحدة
[illegible] الکثرة [illegible]
[illegible] الحیوة و المدرکیة
[illegible] السلوب [illegible]
[illegible] الکتاب [illegible]

باع الوحدة

بود تا شئی اولا واحد نباشد بنوعی از انواع وحدة متصف بوحدت نتواند
بود و بالجمله حقیقت واجب از قبیل حقیقت انسان و حقیقت فرس و حقیقت ملائکه
یک حقیقت کلی از قواعد بوده و این بدیهی است پس اگر در زیاده از
یک ذات یعنی از یک فرد چه ذات گاه بمعنی فرد و ماصدق
می باشد چنانچه گاه بمعنی حقیقت معروض فرد جوهر هم می آید این حقیقت واجب
لذاته فرض کرده شود یعنی اگر فرض کنیم که این حقیقت وجوب دو فرد
دارد و در دو فرد موجود و متحقق است چنانچه حقیقت انسان در چند
فرد متحقق است پس لابد است که در هر یک از این دو ذات دو فرد بیرون
و خارج از نفس حقیقت مشترک است میانه هر دو فرد جزء دیگر بود غیر نفس حقیقت
که این جزء دیگر موجب تمایز باشد و امتیاز میانه این دو فرد اگر جزء
دیگر نباشد غیر نفس حقیقت مشترک پس تعدد و دوئی متصور نباشد و هرگاه
که ثابت شد که بر تقدیر تعدد ذات واجب در هر یک دو جزء باشد
حقیقت مشترک بینهما و مشخص که بدان هر یک ممتاز باشند از فرد دیگر
و بالضروره بر تقدیر کردن هر یک دو جزء باشد هر یک مرکب باشند
و هر مرکب ممکن است چنانکه گذشت پس هر یک من حیث مرکب ممکن باشند
نه واجب و کلام ما در واجب است حقیقت واجب لذاته هر یک
ذات و غیر یک فرد بی متمایز یعنی بی شریک در تمام حقیقت نیست

پس واجب لذاته واحد و بی همتا و یگانه باشد در حقیقت وجوب
وجود و لوازم وجوب وجود و هو المطلوب اختصر جمیع عقلا حجة
همین توحید است و اکثر ایشان خلاص میشوند از دوزخ همین است
چنانچه حق تعالی میفرماید ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون
ذلک لمن یشاء و بدانکه این دلیل مبتنی بر آنست که حقیقت واجب لذاته
می باشد و تفاوت میانه افراد به عوارض مشخصه شد پس تأمل کرده است
که بگوید که جایز باشد که دو ذات واجب لذاته باشند که حقیقت
هر یک از دیگری متمایز باشند به عوارض پس لازم نمی آید که مرکب
باشد و ممکن و این گونه این دلیل را قوی دانسته و گفته که دلیل
نرسیدیم که دلالت بر توحید و وحدانیت کند با وجود آنکه مرتبت از
واجب بحقیقت ممتاز باشد از دیگری چه دلائل مشهوره دلالت بر آن
دارد که دو واجب نمی تواند بود که مراد و بعضی حقیقی یکی باشند
چون زید و عمرو و امتیاز بعوارض مشخصه شده و دلیل که دلالت کند
بر آنکه دو واجب نمی تواند بود که هر یک را حقیقت علیحده باشد
ثبت قرار است که بر تقدیر هر یک لازم می آید چه در ترتیب
انتیستی و تعدد از موصوف و صفت نفی و در وجوب وجود هست و بعض
حقیقت ممتازه هر یک از دیگری و لهذا ابن ترکه در اثبات عینیت وجود
واجب همین دلیل کرده که اگر وجود زاید باشد مرکب باشد الخ

و وجود و مصنف قدس سره در بعضی رساله نفی صفات زائده
بلزوم ترکب نموده و ایضا نوشته است که حصه واجب بعینه
وجوب وجود است چه اگر وجوب وجود زائد بر نفس حصه باشد
ممکن باشد نه واجب چه بی شبهه وجوب وجود معنی مصدری است
پس ایضا نمیتواند که واجبین نفس حصه مختلف باشند و متمایز از یکدیگر
و از این جهت گفته اند که این برهان توحید حکمی مبنی است و مبتنی
بر آن است که وجوب وجود طبیعت نوعی باشد نه عرض عام و حاصل
آنکه هرگاه نفس ذات و حقیقت طبیعت نوعیه باشد پس اگر این طبیعت نوعی
در دو ذات و فرد یافت شود مرکب از این فردین عبارت از
طبیعت نوعیه و تشخص که جزو مرکب باشد از دو که باشند پس مرکب و ممکن
باشد پس برهان تمام باشد و شبهه ابن کمونه مندفع است چه اگر وجوب
وجود نفس حصه واجب نباشد واجب ممکن باشد چنانچه در مبحث
آنکه وجود واجب عین حصه و ماهیت اوست بیان کرده اند و بدانکه
قطع نظر از این جواب ما براهین دیگر بر توحید میگوییم برهان اول
آنست که واجب تعالی واحد و یگانه است از برای آنکه ذات
واجب بی اقتضای یگانگی میکند واحد و یگانه است پس واجب
لذاته واحد و یگانه باشد و هو المطلوب اما کبری فظاهر است

از آنکه یکی و واحد
و یگانه بهمتا است
در مرتبه ذات او
اقتضای هم

بمحقق

چه صفات ذات شی ممتنع الانفکاک است از شی و اما صغری
از برای آنست که ذات واجب مقتضی وجود واجب است چنانکه
در مقام خود مقرر شده که وجود واجب لذاته است و هرچه ذات او
مقتضی وجود اوست نمی باشد الا یکی از برای آنکه تحقق و تعین منفک
از وجود نمی شود پس هرچه ذات او مقتضی وجود اوست البته ذات
او مقتضی تشخص و تعین اوست چه انفکاک تشخص و وجود از یکدیگر ممتنع است
بلکه در حاشیه شرح حکمة العین تصریح بآن کرده اند که شی تا در لا تشخص
و متعین و ممتاز از غیر نشود موجود نمیتواند بود و امام در مباحث مشرقیه حسن و
تحقیق کرده که هیچ یک از وجود و تشخص را تقدم بر دیگری نیست بلکه هر دو
با هم اند و منفک از یکدیگر نمیتوانند بود پس هرچه ذات او مقتضی وجود است
ذات او مقتضی وحدت و یگانگی اوست و هرچه ذات او مقتضی یگانگی او است
واحد و یگانه است پس واجب لذاته واحد و یگانه باشد و این
برهانیست غایت قوی که مجال بحث در هیچ یک از صغری و کبری او
نیست و این برهان دلالت بر آن دارد که حقیقت واجب لذاته یکی
بیش نیست و برهان دوم آنست که واجب یکی است از برای آنکه
اگر متعدد باشد آیا واجبست تعدد واجب یا ممتنع است تعدد یا ممکن
است تعدد قسم اول و آخر هر دو باطل پس ممتنع التعدد باشد و هو المطلوب

اما قسم اول و آن ممتنع است از برای آنکه اگر واجب باشد تعدد واجب
هر گز یک واجب پیدا نشود چه تحقق ذات منفی کثرت و تعدد است
و هر گاه که یک واجب نباشد کثیر هم نباشد چه وجود کثیر فرع وجود
وحده است و قسم دوم ممتنع است از برای آنکه اتحاد اشیا از واجب
لذاته امکان است و هر حال که واجب نفی دارد همه واجبست
که بالفعل باشد هیچ وصف بالامکان ندارد پس امکان تعدد در واجب
محال است پس منحصر شد در قسم ثانی و آن آنست که تعدد واجب ممتنع باشد
و هو المطلوب اما آنکه در بیان آنکه واجب تعالی متحیز نیست و عرض نیست
و قابل اشاره حسی نیست اما اول یعنی چون واجب تعالی در حیز نیست
و متحیز نیست از برای آنکه معلوم است که متحیز یعنی حاصل در حیز
بی حیز نتواند بود چه مراد متحیز آنست که بی حیز موجود نتواند بود
چنانچه گفته اند مکانی آنست که بی مکان موجود نتواند بود و زمانی
آنست که بی زمان موجود نتواند بود پس متحیز بی حیز نتواند بود و حیز
و مکان پیش بعضی حکما و متکلمین در بعض اطلاقات مترادف اند
و پیش مشائین بمعنی سطح باطن جسم حاویست که مماس سطح ظاهر جسم
محوی باشد و چون این معنی در قولهم کل جسم طبیعی فله حیز طبیعی است
نیست چه لازم می آید که فوق محدد جهات جسمی دیگر باشد بنابرین

چیزی را تغیر یعنی دیگر میکنند غیر سطح باطن و آن آنست که او را صنعی
باشد و مثال [illegible] باشد و پیش متکلمین مکان و حیز گاه
یک معنی است و آن بعد موهومی است که جسم شغل میکند در و و بر میکند
جسم او را بسبیل توهم و گاهی فرق میکنند متکلمین میان حیز و مکان
باین وجه که حیز فراغ موهوم است که شغل کند در او شی ممتد
یا غیر ممتد پس متحیز اعم است از جسم و جوهر فرد و مکان مخصوص است
بفراغ موهومی که شغل کند در او شی ممتد پس متمکن مخصوص است
بجسم و چون این متحیز بی متمکن لازم می آید [illegible] بی متمکن
بدلیل چه نفی اعم مستلزم نفی اخص است و بالجمله حیز غیر اوست یعنی
حیز غیر متحیز است و متحیز محتاج است بحیز که غیر اوست در وجود و هر
محتاج بغیر در وجود و محتاج ممکن است پس هر متحیز ممکن باشد و اما دوم
یعنی چرا واجب عرض نیست پس از برای آنکه هیچ عرض و آن موجودی است
که قایم بغیر باشد مثل قیام سواد بجسم اسود و پیش فلاسفه موجودیست که
مانع غیر باشد در تحیز پیش متکلمین پس بنابرین بی محل که قایم باشد
بر او و تابع او باشد در تحیز نتواند بود و این یعنی حاجت عرض
بر محل بدیهی معلوم است پیش عقلا و محل غیر اوست یعنی غیر عرضست
پس عرض محتاج باشد در وجود بغیر خود و هرچه محتاج بر در وجود

نیز نبود و ممکن نیز چنانکه از پیش معلوم شد پس نه عرض ممکن باشد
پس واجب تعالی نه متحیز بود و نه عرض چه هر متحیز و عرض ممکن است و هیچ
واجب ممکن نتواند بود پس واجب متحیز و عرض نتواند بود و هو المطلوب
و از این بحث معلوم شد که واجب تعالی جسم نیست و جوهر فرد نیست چه متحیز بمذهب
متکلمین منحصر است در جسم و جوهر فرد پس از این معلوم شد که مذهب
مجسمه مطلقا باطل است و جمعی که از جسم موجود قائم بذات خود میخواهند
میگویند حق تعالی جسم لا کالاجسام مذهب ایشان نیز باطل است
چه بنا بر این جسم که مرکب است از اجزاء لایتجزی یا از هیولی
و صورت جسمیه و صورت نوعیه چنانکه مذهب اشراقیان است و هر مرکب
ممکن است پس واجب جسم نتواند بود و اطلاق جسم بر او نتوان کرد
چه موهم معنی باطل است با آنکه اسماء او توقیفی است و اذن شارع
بر اطلاق جسم بر او وارد نیست پس جایز نباشد و جوهر فرد هم نتواند بود
چه هر جوهر فرد متحیز است و محتاج است بحیز و هر محتاج یعنی در وجود
ممکن است و جوهر مطلق هم نیست چه هر جوهر ممکن است پیش حکما
پس واجب نتواند بود و اطلاق جوهر بر او نتوان کرد چه
موهم امکان است یا موهم معنی امکان پس آنکه در بعض عبارات
حکما و نصاری اطلاق جوهر بر حق تعالی کرده اند باطل است و غلط

وجایز

وجایز نیست و از این بیان معلوم شد که واجب تعالی هیولی نیست
و صورت جسمیه و صورت نوعیه نیست چه هیولی متحیز است و محتاج است
در وجود و تشخص بصورت و صورت در تشخص و تشکل محتاج بهیولی که
محل است و بالجمله هر سه ممکن اند چنانکه در محل خود مبین شده پس واجب
هیولی و صورت نباشد و هو المطلوب و چون هر چه قابل اشاره حسی است و اشاره
حسی امتدادیست موهوم خارج از شیء منتهی بمشار الیه یکی است از این
دو جنس متحیز و عرض که حال است در متحیز و وجه حصر ظاهر است از برای
آنکه مشار الیه باشاره حسیه یا متحیز است بالذات یا بتبعیه اول یا
جسم است یا هیولی یا صورت یا جوهر فرد یا عرض که قائم بیکی از اینها
باشد و همه متحیز اند بالذات و عرض متحیز است بتبعیه محل پس هر قابل
اشاره حسیه یکی از این دو بود و عرض قائم بالمجردات خارج است از
قابل اشاره حسی اگرچه خارج از این دو نیست پس قادح در مطلوب نیست
پس واجب تعالی بهیچ وجه قابل اشاره حسی نبود پس مجرد باشد و واجب تعالی
و از مکان و جهت و حلول و قبول اشاره حسی منزه و مقدس باشد پس آنکه کرامیه مذهب
کرده اند که حق تعالی در جهت فوق است باطل است چه لازم آید
که مشار الیه باشاره حسی باشد و آن باطل است و بعد از این مزید بطلان بیان خواهد شد
این مذهب باطله می آید فلا تغفل و چون از سه صفت سلبیه فارغ شد
شروع در صفت سلبیه دیگر کرده میگوید تبصره جزئی که آن منقسم نشود

در بیان آنکه حق تعالی حلول در محل نکند و حلول در کل محقق نیست
و در آنکه حق تعالی محل اعراض و حوادث نتواند بود اما اول
از برای آنکه معقول از حلول یعنی آنکه ثبات در ... فهم و در تعقل
در می آید از لفظ حلول بودن موجودیت در محل قائم به و نعت یا محل
خواه آن محل متحیز باشد که اشاره حسی بود یا نبود و بعینه قائم بود
حلول اجسام در مکان هر یکی بود پس شامل حلول اعراض مجردات
در مجردات باشد و هر چه قائم بمحلی بود محتاج بآن محل بود در
وجود و هر محتاج بغیر در وجود ممکن است و چون واجب تعالی قائم
بذات خویش است و محتاج نیست در وجود بمحل قائم به و لکن حلول
بر وی یعنی بر واجب لذاته محال بود و الا لازم آید که ممکن باشد
نه واجب هذا خلف و بالجمله هر حال در شی محتاج است
بآن شی در تحقق وجود و هر محتاج بغیر ممکن است پس هر حال در شی
ممکن باشد و هیچ واجب ممکن نیست پس هیچ واجب حال در شی نیست
فان قلت چه می گوئی در حلول متزایج کالماء و الورد ... هر خواص
الآخر ... الاقسام و غایة ال حلول الجسم فی المکان و ال
صفة ... ثانیه پس آنست که هیچ چیز در حق تعالی حلول نتواند کرد
و این بنا بر آن است که چون حق تعالی متحیز نیست پس محل حلول
اعراض در وی نتواند بود چه هر متحیزی که بود عرض در وی حلول کند

دلیله

چیزی که محل اعراض و حوادث است

و حاصل الجواب انه ...

و پوشیده نیست که این دلیل ضعیف است چه این دلیل کامی تام است
که هر محل متحیز باشد و این کلیه باطل است چه نفس ناطقه انسانی بر
قول محققان که مجردات محل صفات معقوله و متحیز نیستند و غایته
جواب آنست که جواب بنا بر مذهب بعض متکلمین امامیه که نفی
می دانند و نفس ناطقه پیش ایشان مجرد نیست و صفات حق عین
حق تعالی است این نیز جز به که هر محل عرض متحیز است و این نیز
بنا بر مذهب راست است پس دلیل تمام باشد و لکن در این مقام
بحثی قویست از برای آنکه تخصیص حق به نفی محلیه عرض و آنکه حق تعالی
محل اعراض نتواند بود موهم بلکه مشعر است بر آنکه حق محل غیر اعراض
تواند بود و شاید که جمهور اشاعره بر آنند که حق تعالی محل صفات حقیقیه قائمه
بذات حق تعالی است و این صفات اعراض نیستند چه الحق علم
حق به حقائق علم ماست و اطلاق لفظ علم بر هر دو باشتراک لفظی است
و آنچه بعضی از افاضل گفته اند که این مجرد عبارتی و لفظی است چه
هر صفت قائمه بغیر عرض است هر قول مردود است با آنکه هر حال در شی
و قائم بوی لازم نیست که عرض باشد و مذاهب باطله که حق
را محل حوادث و سایر موجودات گفته اند بلکه صواب آن بود که نزاهه
حق تعالی محل هیچ شی نتواند بود از برای آنکه آن حال اگر قدیم باشد

تا آنکه مجردات است و ...

نقد دهد تا لازم می آید و آن جایز نیست و اگر حادث باشد
لازم آید که ذات حق محل حوادث باشد و این جایز نیست
چه بالاجماع لا یخلو عن الحوادث فهو حادث مقرر شده و دور نیست که
مصنف با تمکن این دو دلیل مشهور کرده که ذات حق تعالی
محل حوادث نیست چه اعراض همه حادث اند از برای اکه محل اند
و هر محلی حادث است خالی نبوده از عرض نمی شود و عرض از
هر سبب محسوس است و گرایه که از آن نحو زفتار حوادث
بذات الهی کرده اند و تحقیق مقام آنست که محققان حکما و اما
و معتزله و اهل سنت و صوفیه بر آنند که امری موجود حادث در ذات
حق تعالی نمی شود و مراد بعرض موجودیت عالم لغو و اما
که زوال امور اضافیه اعتباریه بذات حق تعالی ثم فرق اسلام
و علما سنیه کرده اند و امور اضافیه اعتباریه که نو بنو بدان می شود
او را متجدد و متکوّنند حادث بخصوص موجودات است
مثلا خالقیت اند در ازل ازال حق تعالی را بود و بعد از آن
عارض ذات حق تعالی شده و این را متجدد و تکوّن و قائل شدن
این بذات حق تعالی جمیع مذاهب جایز است بنظر
در اثبات آنکه حق تعالی متجدد نمی شود و محال است که متجدد شود

لکن

لکن از برای امر مبهم نفی نیست در مبهم از لوط اتحاد نفی نیز
دو است و باین قید احتراز کرده از معانی دیگر اتحاد و چه اتحاد
بان معانی جایز است و عقلا ممتنع نیست اگرچه در واجب تعالی
در محققان
محال است اتحاد مطلق یعنی جمیع معانی حقیقی و مجازی چنانکه بعد از این
ظاهر می شود و فیه بحث لان المفهوم الحقیقی للاتحاد هو ان یصیر شیء بعینه
شیئا آخر من غیر ان یزول عنه شیء او ینضم الیه شیء و انما کان هذا
مبهما حقیقیا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما یتصور
هذا المعنى الحقیقی علی وجهین احدهما ان یکون هناک شیئان کزید و عمرو
مثلا متعددان فیصیر زید عمرا او بالعکس فمعنی هذا الوجه قبل الاتحاد شیئان
او واحد و بعده اخر لم یکن حاصلا قبل بل بعده و هذا المعنی الحقیقی
ربط بالضروره و از این معنی ظاهر شد وجه بحث در کلام مصنف که
و این معنی حقیقی شدن دو و در عقل محال است چه بدیهه حکم ضروری
یحکم به بدیهة العقل بعد تجرید الطرفین علی ما ینبغی بان الاختلاف
والتغایر بین الماهیتین و بین الهویتین و کذا بین الماهیة والهویة
اختلاف و تغایر بالذات و لا یعقل زواله یعنی ان التغایر بین کل
اثنین فرض یقتضی ذواتهما فلا یمکن زواله عنهما کسایر لوازم الماهیة
و هذا الحکم مع وضوحه فی نفسه ربما یزداد توضیحه بنوع تنبیه فنقول
ان عدم الهویتان بعد الاتحاد و بقی وحدت امر عرضنا فلا اتحاد

و معنی هر امر بعینه انه
صار شیئا آخر

قبل الاتحاد شیئان و بعده شیء واحد
کان حاصلا قبله
والثانی ان یکون
هناک شیء واحد لزید
فیصیر هو بعینه شخصا
آخر بعینه فیکون
قبل الاتحاد و ...

مهنا بحاشیة قدتا وهناک امر ثالث غیرهما وان عدم احدهما
فقط بطل الاتحاد ایضا اذ لا یتحد المعدوم بالموجود ولذلك ولا لکان
موجودا ومعدوما وان وجدا ای بقیا موجودین بعد الاتحاد و
هما بعده اثنان متغایران کما کان کذلک قبل بطلان الاتحاد و
ایضا والغرض بهذا الکلام من الشیخ علی الظاهر تحریر الطرفین
وتصویر المراد والوجه الذی هو مناط الحکم وظن بعض الناس
انهم حاولوا بهذا الکلام الاستدلال علی مطلوب نظری فمنع
امتناع الاتحاد وعلی تقدیر بقائهما موجودین وانما یکونان اثنین
لو سلم بقیة ای لانم انهما لو کان بعد الاتحاد موجودین لکانا اثنین
لا واحدا وانما یکونان کذلک لو لم یتحد کل منهما موجودا متحدا
بالموجود الاخر وهو ممنوع وحاصله انما یکونان کذلک لو کانا موجودین
بوجودین ویقینی لم لا یجوز ان یکونا بعد الاتحاد موجودین
بوجود واحد وهو معنی اتحاد الاتحاد والجواب انما یکون کذلک
ذکونهما موجودین بعد الاتحاد ولا یقتضی کونهما اثنین من جهة الجهة
عین النزاع وقولهم لو کانا موجودین فهما اثنان مصادرة علی المطلوب
اذ کان بعد الاتحاد موجودین بوجود واحد وقد کانا قبل الاتحاد
موجودین بوجودین یلزم انعدام احد الوجودین فقد رجع الی
احد الشقین الا بقی وهو ان یکون احدهما موجودا والاخر معدوما

حتی

صحت هذا انما یلزم لو انعدم احد الوجودین لم لا یجوز انه کما
المحدث الذاتان اتحدت الوجودان والتعینان ایضا وقیل
انهما موجودان بوجود واحد من جنس الوجودین الاولین صارا
واحدا انهم یمکن النقض عن هذا المنع الا ان الحکم بامتناع اتحاد
الاثنین ضروری والمذکور فی معرض الاستدلال شبه زیادة بیان
وتفصیل وانت خبیر بحال دعوی الضرورة فی محل النزاع وبیان امتناع
اتحاد الوجودین لیس بواضح فامتناع اتحاد الاثنین علی الاطلاق
لیس اتحاد وربان بی مثال محال بوده چیزی که دو موجود محال
باشد سرت ان دو ذات چیز محال خواهد بود وبدانکه اتحاد را
گفته معنی دیگر اطلاق میکنند بطریق مجاز الاول آنکه چیزی چیزی دیگر
بطریق استحاله اعنی السعی والانتقال وقیلان کان او بری کما صار
صار الماء هوا ر الاسود ابیض من الاول زال صورة الماء بزوال
صورة النوعیة عن هیولاه وانضم الی تلک الهیولی الصورة التی للهواء
محصل حقیقة اخری هی حقیقة الهواء ومعنی ۲ گردیدن چیزی بچیزی دیگر
بطریق ترکیب وهی ان ینضم شیء الی شیء ثان یحصل منهما شیء ثالث
کما تحقق صار التراب طینا والخشب سریرا والاتحاد بهذا المعنی
لاکن سے دراز من نے ونوعه ایضا واما در تقال اتحاد

این دو معنی هم محال است چه انقلاب واجب بممکن و ممکن بواجب
جایز نیست و همچنین ترکب از واجب و چیزی دیگر مستلزم امکان شود و اگر
مصنف چنین گفت که اتحاد مطلقا محال است در واجب بهتر بود
چه ظاهر عبارت او موهم آنست که اتحاد بهمین معنی تنها محال است
در واجب و به یک معنی از اطلاق نیست و غرض از این دو تصریح رد
مذهب نصاری و غلاة شیعه است چه ایشان حلول حق تعالی
در عیسی و ائمه هدی سلام الله تعالی علیهم و اتحاد حق تعالی بعیسی و ائمه
علیهم السلام و اتحاد حق تعالی نقل کرده اند و منشا ضلاله و
وظلمات نصاری آنست که در انجیل چند محل واقع است حلول
حق خود در عیسی و اتحاد حق تعالی بعیسی علیه السلام و اگر این نقل
صحیح شد از متشابهات انجیل است چنانکه ید الله فوق ایدیهم
و ما فرطت في جنب الله از متشابهات قرآنست و مراد از
اتحاد که در انجیل است اتحاد در بیان طریق حق است و اظهار
کلمه صدق کما یقال انا و فلان واحد في هذا القول و مراد از
حلول حلول آثار صنع حق تعالی است در عیسی مثل احیاء موتی
و ابراء ابرص و حلول و اتحاد باین معنی در انجیل آمده و اتحادی
که از کلام صوفیه فهم میشود مثل انا الحق و سبحانی ما اعظم شانی

دیگ

ولیس في الوجود سوی الله و حلول که ایشان منقولست اصلا
بمعنی حقیقی حلول و اتحاد نیست و نخواسته اند ایشان بلکه
لا موجود سوی الله پس حلول و اتحاد بمذهب ایشان متصور نیست
و اصلا و آنکه از بعض حکما منقولست که گفته اند ان النفس الناطقة
اذا ادرکت شیئا فادراکها له انما هو باتحادها بالعقل الفعال
عند الادراک فمرادهم بالاتحاد هنا الاتحاد الذي یشیر الیه المشایخ
من اهل الذوق و هو ان النفس اذا اتصلت ببعض الانوار المجردة
في بعض الکمالات و الانخلاع عن البدن ملتفتة بالکلیة الی الابتهاجات
العقلیة و الالتذاذات الروحانیة و شدة الاشراقات النوریة
تغیب عن ذاتها و عن شعورها بذاتها و یستولی علیها سلطان الانوار
المجردة العقلیة فیبقی في غیر ذاتها و یعبرون عن هذه الحالة بالاتحاد
فاذا وصل السالک الی هذا المقام و تلاشی لدیه الاضعف في النور
الاشد الاقوی و یسکر بلذات الانوار القاهرة فلا یری النفس الا
هذا اما لها الا المظهر فینطق بان ذلک المظهر حتی ان الحسین الحلاج
لما وصل الی هذا المقام قال انا الحق و کذا اغره تصره در بیان
آنکه لذه و الم حسی بر حق تعالی روا نیست از برای آنکه لذت و الم
مثل لذه و الم بدیهی است و وجدانی و احتیاج بتعریف ندارد اما
شیخ ابو علی سینا در اشارات چنین تعریف کرده الالم ادراک

و نیل لما هو شر و آفة من حیث هو شر و آفة بالنسبة الی المدرک
والنائل واللذة ادراک و نیل لما هو خیر و کمال من حیث هو خیر و کمال
بالنسبة الی المدرک والنائل فشرط فیهما مع الادراک النیل فعلم انهما
الی الحسی والعقلیین لان الادراک قد یکون حسیا وقد یکون عقلیا
و مراد مصنف لذت و الم حسی است قرینه گفتن مصنف تابع مزاج است
و این ظاهر است و مزاج عرض است از برای آنکه مزاج کیفیتی متوسطه است
که حاصل شده از تفاعل و انفعالات عناصر اربعه بعضی با بعضی بر وجهی که
بر مجموع مرکب از عناصر آثار مخصوصه مترتب میشود و کیفیت قسمی از
اقسام عرض است پس مزاج عرض باشد و سوال مقدر و جواب حیثیت
مزاج بمعنی بسیطیت در کلام که لائق مقام نیست و چون ذات او
بسیط است نمی شاید که محل عرض بود و از پیش معلوم شد که محل عرض نیست
والا منقسم باشد و حق سبحانه منقسم نبود پس نمی شاید که محل عرض
باشد و چون محل عرض نباشد محل مزاج که عرض خاص است نباشد
و چون محل مزاج نبود لذت و الم حسی که تابع مزاج اند بر وی
محال است و سوال مقدر و این ظاهر است و نزاعی نیست در نفی
الم و آفه عقلی بلا نزاع در حق تعالی محال است چه آفه و الم عقلی
عبارت از ادراک منافی ذاتی است و چون منافی حق تعالی

همه معلول حق است پس منافی حق تع نتوانند باشند پس حق تعالی
از الم و آفه عقلی منزه باشد و اما در لذت عقلی خلاف کرده اند
فلاسفه و شیخ ابن نوبخت از علما امامیه تجویز لذت عقلی بر حق تعالی
کرده اند لانه تعالی مدرک لذاته الکاملة بادراکه الکامل و ذلک
موجب للبهجة واللذة ولهذا قالت الفلاسفة انه تع عاشق لذاته و جمهور
متکلمین انکار و نفی لذت عقلی از حق تعالی کرده و ایشان رفته اند که لذت
عقلی بر حق تعالی محال است چه اگر از لذه عقلی معنی زائد بر علم بکمالات
خود میخواهند ثبوت آن مر حق تعالی را ممتنع است والا لازم آید که حق تع
را صفه زایده بر نفس ذات باشد و این محال است چه مستلزم امکان
است و اگر از لذه عقلی نفس علم بکمالات خود میخواهند نزاع در معنی
لذت عقلی نیست نزاع در اطلاق لفظ لذت است بر حق تعالی
چه این لفظ در شرع شریف وارد نشده و احتمال آن دارد که موهم
غلطی باشد که مانند الم ملتصق بقصره و در آنکه حق تع را ضد نیست
و حق تعالی را ند نیست اما اول از برای آنکه ضدان در عرف
دو عرض باشند پس تضاد میان جواهر نباشد چنانچه در مطولات
مسطور است که بر سبیل تعاقب یعنی که بر سبیل آنکه یکی از عقب دیگری
و بعد از دیگری باشد نه با هم مجتمعا و این احتراز است از دو عرض
که با هم در یک محل جمع شوند مثل حلاوة و حرارة چه آن با هم

در یک محل می‌باشند و ضد آن نیستند در محل حلول کنند و معنی حلول
اختصاص احد الشیئین است بدیگری بوجهی که اشاره با حدهما عین
اشاره بدیگری باشد تحقیقا یا تقدیرا و حال محتاج باشد بمحل و ذات
مرکب از صدق اقتضای منافات دیگری کند و این مقدار از اثبات از
علم بحرکه و سکون مردود نیست از علم و تصدیق بانکه زید حال بحرکت
و حال ساکن است چه این هر دو علم اگر چه با هم مجتمع نمی‌شوند اما لذات
العلم است بلکه بواسطه تضاد معلومین است که آن حرکه و سکون است
و این معنی همان است که گفته‌اند الضدان معنیان یستحیل لذاتیهما اجتماعهما
فی محل واحد فی جهة واحدة و چون باری سبحانه عرض نیست چنانکه
او را اسمائی ضد نبود و هو المطلوب و اما ثانی یعنی آنکه حق سبحانه را ند نبود
پس از برای آنست که چون حقیقت او یعنی حق تعالی مخالف دیگر
حقایق یعنی مخالف حقایق و ماهیات ممکنات است یعنی بماهیه و حقیقته
بر آنکه محققان امامیه و اهل سنت و صوفیه و حکما اتفاق دارند که حقیقت
حق تعالی مخالف حقایق و ماهیات ممکنات است یعنی حقیقت او باعتبار
صفات مخصوصه ملائمه بذات حق و ذات ممکنات و بنابر این دلیل
برین مدعا رقم آنست که مصنف قدس سره فرموده که او یعنی حقیقت
حق تعالی را احب لذاته یعنی حقیقت حق تعالی مقتضی وجود است

لذاته

لذاته و عین وجود است و وجود او از غیر نبود و دیگر
حقایق و ماهیات ممکنه ممکن است یعنی ذوات ایشان مقتضی وجود نیست
و عین وجود نیست و وجود ایشان از غیر ذوات ایشان است
و این شبهه مرتفع شد که وجود او از غیر بود بالحصر مخالف حقیقی باشند
که وجود او از غیر بود چه اطلاق مقومات دارد و بالجمله عقل
حکم میکند که موجودی که حقیقت او مستغنی باشد در وجود و جمیع کمالات
از غیر خویش مستغنی باشد در حقیقت و ماهیه با موجودی که محتاج باشد
در وجود و جمیع کمالات بغیر خویش بلکه مستغنی حکم میکند که این دو
موجود مختلفند یعنی حقیقت و ماهیت و جمعی کثیر از علما اصول و متکلمین
بر آن رفته‌اند که ذات حق تعالی و ذوات جمیع حقایق ممکنات
متفقند در معنی حقیقت و امتیاز میانه حقیقت واجب تعالی و حقیقته
ممکنات نیست الا بصفات مخصوصه که در حقایق ممکنات آن
صفات نیست و آن صفات که حقیقت حق تعالی بآن صفت ممتاز است
از حقایق ممکنات وجوب وجود است و قدرت تام و علم تام و ابو الهاشم
بر آنست که آن صفت که مابه الامتیاز است یک صفت است و آن
الوهیت است و آن صفت لذاته مقتضی چهار صفت است و آن
موجودیه و عالمیه و قادریه و حییه است و بطلان این مذهب
از کلام مصنف قدس سره معلوم شد چه واجب و ممکن چون نیست که حقیقت
متفق باشد و الا لازم آید که ذوات حقایق متفقه را اثار و خواص

لازم از دونی مرتبه دلالت ما اقلال م

در حقیقت ماهیت و جه

مختلفه باشد و حال آنکه این خلاف مقتضی عقلست چه مقتضی عقل
آنست که ذوات مختلفه بحسب حقیقه متساوی الاقدام که در بعض عوارض
و صفات مشترک باشند و اما صفات متفقه نمیشوند بود و که در لوازم
و آثار مختلف باشند و چون معلوم شد که حقیقه حق تعالی مخالف حقایق
ممکنات است پس حقیقه پس او را یعنی حق تعالی ند نبود چه ند را
منع کرده اند مشارک در نفس حقیقه و در عرف حکما متماثلان را
به معنی آن در نفس حقیقه تفسیر کرده اند و چون هیچ موجودی متحد نیست
با حقیقه حق پس حق تعالی را ندی نباشد و مراد که مصنف و ازین سخن
آن نیست که حق تعالی فرد نیست از طبیعه نوعیه که آن طبیعت را
بیش از یک فرد موجود نمیتواند بود چنانکه بعضی از اتمام مریه
بلکه مراد آنست که حق تعالی ذات جزئی حقیقی صرف است که این
جزئی حقیقی بالحقیقه مخالف جمیع موجودات است و او را اطلاق [illegible]
و مانند در لیت و حصول لوازم حقیقه نیست و [illegible] بلکه [illegible]
منتفی است و تعقل و تصور نمیتوان کرد بلکه در علم واجب و ممکن
هیچ یک در نمی آید چه علم بالممتنع لذاته ممتنع است و [illegible] دانسته و نمیتوان
دانست شیخ ابوعلی سینا در شفا و محقق [illegible] در مباحث مشرقی
و شیخ محی الدین ابن اعرابی در رساله [illegible] و این تصریح بان کرده اند
و چون از صفات سلبیه حق تعالی فارغ شد آغاز بیان میخواهد که شروع در اثبات

صفات

صفات ثبوتیه کند و چون اثبات اصل همه صفات ثبوتیه که آن قدرتست
موقوف است باثبات حدوث عالم شروع کرد در اثبات حدوث
عالم و گفت اصل در انکه عالم که جمیع ما سوی الله است از اعیان
و اعراض و جواهر و مادیات و مجردات همه محدث است یعنی موجود
بوده و بعد از عدم موجود شده چه ما سوی الله ممکن است و این
معنی متفق علیه است میان جمیع عقلا و هر چه ممکن بود چون وجود او
از غیر است چه ممکن آنست که او را نظر بذات خود وجود نبود پس
وجود او از غیر است پس لامحاله البته در حال ایجاد یعنی در زمان
اعطا وجود و اخراج از عدم بوجود موجود نبود چه ایجاد موجود
محال بود بدیهه چه لازم می آید تحصیل حاصل و تحصیل حاصل محال است
پس ایجاد موجود هیچ نبود و هرچه در حال ایجاد موجود نبود معدوم بود
چه واسطه میان موجود و معدوم بحسب خارج محال است و چون هر ممکن
در حال ایجاد معدوم بود پس هر ممکن بود مسبوق بعدم بوده یا
یعنی پیش از وجود معدوم باشد بحسب زمان و اگر چه [illegible] بعد از عدم
موجود شده و این وجود را یعنی وجود بعد از عدم بعدیت زمانی [illegible]
حدوث گویند و در عبارت مسامحه است از برای آنکه حدوث
عبارت از مسبوقیت وجود بعدم است نه نفس وجود بعد از عدم
و لکن مضایقه سهل است چه مسبوقیت وجود بعدم مستلزم همان
وجود مسبوق بعدم است و حین موجود را یعنی موجود مسبوق بعدم

فيه بحث لان للامام ان يقول معنى تأثير المؤثر في الشيء
الا ايجاد الاثر وتحصيل ما لم يكن حاصلا فاذا سلمتم انه ليس هناك
تحصيل ما لم يكن حاصلا فكانكم سلمتم انه ليس هناك تأثير اذ ليس
معنى التأثير الا الايجاد والاثر وتحصيل ما لم يكن حاصلا فهذا الكلام ظ
حق وان لم يكن مقبولا عند الجمهور ولكن الحق بالاتباع احق
وما ذكره الاشاعرة من ان صفاته الحقيقية ممكنة قديمة كلام باطل
ولهذا اتفق بعض المحققين منهم انه ليس صفاته تعالى آثارا له تعالى
وانما امتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وهذا الكلام وان
كان مقبولا يمكن توجيهه بوجه وجيه دقيق فتأمل ووجه دوم
انست كه ايجاد و فاعل باختيار وتاثير بقصد واراده نمى تواند بود
الا بايجاد معدوم فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بالضرورة
لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق عليه
بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف
عن الآمدي انه قال بسبق الايجاد وقصد السبق الايجاد اما
من جواز كونها بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثر مما
قديما فلا يوجد في كتاب الابكار ومكابرة في باب المناظرة
فلا يتبع الهوى فيضلك عن السبيل ودون اثبات دليل معلوم شد كه جميع

واما اثبات حدوث عالم [illegible]

ممكنات حادثند بحدوث زمانى ومحال اكثر فلاسفه براننده كه
ممكنات قديمند وحوادث يوميه بواسطه حركات غير متناهيه
كه همه اش قديم است وجزئيات حادث بداى شوند ونبود
واستناد آن محال بودن حوادث لا الى اول چنانكه فلاسفه گويند
وهو انهم قالوا اذا احدث شيء لم يكن ثم كان فهو ممكن فلا بد
له لا محالة من مرجح ثم ذلك المرجح يعود الكلام اليه في انه
ليس بممتنع والا لم يكن مرجحا ولا واجبا والا لكان الحادث غير
حادث بل قديما دائم الوجود بالعلة الواجبة والا لكان حدوثه
في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح وهو محال فلا بد وان يكون ذلك
المرجح حادثا ثم يعود الكلام في هذا المرجح في انه يحتاج الى مرجح
آخر وهكذا فوجب تسلسل هذه الحوادث الى غير النهاية بلا انقطاع
الى حادث يستغنى عن المرجح ولا يجوز ان تكون هذه الحوادث
موجودة دفعة للاتفاق على بطلان تسلسل الامور الموجودة معا
المترتبة فيكون على سبيل التعاقب غير متناهية الى حادث لا يتقدمه
حادث آخر وتلك الامور الحادثة التي لا نهاية لها ولا اجتماع
ولا ثبات لها هي الحركات الدورية الفلكية لان ما عداها لها
انقطاع فهذه الحركات هي علل معدة لحدوث الحادثات ولعدمها
لان العدم الحاصل في زمان يفتقر الى مرجح يرجحه في ذلك الزمان

[illegible]

یعنی و لا یلزم من ذلک الاستغناء عن الانتهاء الی علة ثابتة
وعلة الثبات لابد ان ینتهی الی الواجب بذاتها لکلامهم
فی کیفیة صدور الحوادث المتجددة عن الواجب الموجب القدیم وحاصل
سخن آنکه چون محال بودن حوادث غیر متناهیه روشن شد که فلاسفه
گفته اند چون امکان مرصوعش که عبارة از امکان اجرام فلکی
و افلاک باشد که آن امکان موضوع محض حدوث است
یعنی محض حدوث اجرام فلکی است چه ثابت شد که هر ممکنی حادث است
که حدوث زمانی معلوم است یعنی امکان مرصوعش بزیادتی بیان
استحاله حوادث غیر متناهیه متعاقبه در وجود محتاج نیست چه
هرگاه که موضوع اعراض حادث باشد ناچار آن اعراض
حادث خواهد بود و چون حادث باشد پس حوادث لا الی اول
نباشد و مقصود آنست که چون ثابت شد که هر ممکن حادث است
و قدیم نمیتواند بود و ثابت شد که حوادث متعاقبه غیر متناهیه نمیتواند
بود پس آنچه گفته اند فلاسفه در کیفیت صدور حوادث یومیه از قدیم
باطل شد و در ابطال آن احتیاج بزیادتی بیان نیست و بعضی از
محققان در اثبات بطلان حوادث غیر متناهیه خواه متعاقبه
و خواه مجتمعه چنین گفته اند که وجود هر یک از این حوادث غیر متناهیه
موقوفست بر وجود ما لا نهایة من الحوادث و وجود ما لا نهایة

باطل است و محال پس حوادث غیر متناهیه محال باشد و موقوف
بر محال محال است پس وجود هر یک محال باشد پس هیچ یک ممکن
نباشد پس حوادث غیر متناهیه هیچ باشد و هو المطلوب و میخواهد که شروع
در صفات ثبوتیه کند و قادر را بر همه مقدم دارد چه اصل
همه صفاتی که مر خدای را است قدرت و علم است و از این
جهت فی قوله تعالی الله الذی خلق سبع سموات و من الارض
مثلهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر و ان الله قد احاط
بکل شیء علما ناچار اول بیان معنی قادر میکند و میگوید مقدمه
در بیان معنی قادر و مرید و فرق میان ایشان ذاتی که از وی اثری
صادر شود و از او در لغت عرب فاعل خوانند یعنی هر فاعل فعلی و موجد
اثری فاعل است از آنکه یا صدور آن اثر از آن فاعل تابع داعی
است یعنی داعی فاعل بود و تحقیق حقیقت داعی کردن در این مقام لازم
و مجمل سخن آنست که بعث از صدور فعل یا ترک فعل یک حالتی در
در نفس فاعل بهم میرسد که آن حالت باعث فاعل است
بر اقدام بر فعل یا بر اقدام بر ترک فعل و کف نفس از فعل و جمهور
محققان امامیه و غیرهم برانند که آن حالت در حق تو علم است بر اشتمال
فعل بمصلحه یا بر مفسده و اراده همین داعی است و فرق میان
میان اراده و داعی خالصه بعد از این در بحث اراده ظاهر میشود

این معنی بشرط کمتر مدرکه بود و بر صادر شدن آن اثر و صادر ناشدن
آن اثر یا صدور آن اثر تابع داعی وی شود بلکه حقیقت ذاتش
یعنی حقیقت آن نه فاعل اقتضای آن وجود کند یعنی حقیقت فاعل
مقتضی وجود معلول باشد و صدور معلول از فاعل بحسب اقتضای ذات
و حقیقت فاعل باشد متکلمان فاعل اول را که صدور اثر از وی تابع داعی
وی بود نه بحسب اقتضای حقیقت فاعل قادر خوانند و دوم را یعنی
فاعل که صدور اثر از وی بحسب اقتضای حقیقت ذاتش باشد موجب
خوانند اما وجه تسمیه اول بقادر پس از برای آنکه قادر در لغت بمعنی توانا است
و در اصطلاح عبارت است از صحت صدور فعل و لا صدور و چون صدور فعل
ازین قسم تابع داعی بود پس نظر بمحض ذات صدور و لا صدور هر دو ممکن
بود پس او را قادر گفتند و اما وجه تسمیه دوم بموجب پس از برای آنست که
چون حقیقت ذات فاعل اقتضای صدور فعل میکند پس حقیقت او موجب
صدور فعل باشد از وی پس او را موجب گفتند و توضیح مقام آنست که فاعل
قادر آنست که ممکن باشد انفکاک وجود معلول از وجود او بلکه
منفک باشد بالفعل وجود معلول از وجود فاعل و فاعل موجب آنست که
ممتنع بالذات باشد انفکاک وجود معلول از وجود فاعل بلکه همیشه
معلول موجود باشد با فاعل و شارح فرق بر آینه فعل قادر مسبوق
بود بعدم معلول بجهت داعی که آن علت باستعمال فعل قادر است بمصلحت غیر بود

و عده سوا اند کرده فان القصد الى الايجاد الموجود ممتنع بالضرورة
لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل و هذا متفق عليه بين
المتكلمين و الحكماء و النزاع فيه مكابرة و ما نقل عن الآمدي في المواقف
انه قال بسبق الايجاد و القصد كسبق الايجاد و الايجاد في حال كونها
بالذات دون الزمان فافترقا لا امتراء و فعل فاعل موجب مقارن
ذات او یعنی ذات فاعل موجب باشد از برای آنکه موجب آنست که
ممتنع بالذات باشد انفکاک وجود معلول او از و چه حقیقت ذات او
اقتضای وجود معلول میکند و بالضرورة ممتنع است انفکاک مقتضای ذات
شیء از شیء و شارح دلیل اقتضاء این دلیل که رقم کرده میشد که اگر فعل
موجب متأخر شود از ذات موجب بزمانی از آنچه در وقتی موجود باشد
دون وقتی پس در تخصیص بعضی اوقات دون بعضی محتاج مخصص بود
چه نسبت ذات بهمه اوقات علی السویه است پس اگر مخصص نبود تخصیص
بلا مخصص و ترجیح بلا مرجح لازم آید و این جایز نیست و بر فرض مخصص
موجب مؤثر تام نباشد چه محتاج باشد در تخصیص بعضی اوقات
دون بعضی بمخصص و مؤثر محتاج بمخصص تام نیست و حال آنکه ما مؤثر
تام فرض کردیم پس محتاج بمخصص نباشد و با وجود مؤثر مخصص که
مؤثر تام باشد تأخر جایز نبود و چون تأخر فعل موجب از ذات
او جایز نبود پس فعل موجب مقارن ذات او باشد و هو المطلوب

[illegible]

ونیز گفت چه موجب موثر تام است در موثریت ولازم نیست که
علة تامه باشد چه میتواند که وجود معلول موجب موقوف بر شرطی
حادث باشد وان شرط بر شرطی دیگر الی غیر النهایه وتسلسل شود
در شروط حادثه مجتمعه یا متعاقبه پس اثبات این مدعی موقوفست
بر ابطال تسلسل وجواب انست که تسلسل مطلق یعنی خواه در امور مجتمعه
وخواه در امور متعاقبه محال است چنانچه بر لایل بطلان تسلسل مبین شده
پس این هم باطل شد ونیز اتکه چه تسلسل در امور متعاقبه پس فلاسفه
مجوزند چنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات تصریح باین کرده وجواب
انست که برهان تطبیق ودلائل بر بطلان تسلسل در امور مجتمعه ومتعاقبه
هر دو وارد وجاریست چنانکه مذهب متکلمین است ولو تسلیم کنیم که
دلیل که گفتیم بر اکه فعل موجب مقارن موجب است بهتر است از دلیل
مصنف زیرا دلیلی که گفتیم بر ابطال تسلسل است واگر چه انصاف
آنست که دلیل ما هم مدخولست بنابر اکه امتناع انفکاک فعل
موجب از موجب ممنوع است بنابر انکه شاید که فعل موجب موقوف
بر شرطی حادث باشد وان شرط حادث بر شرطی حادث الی غیر النهایة
پس ان دلیل هم موقوف بر ابطال تسلسل است چنانچه گذشت
وتحقیق مقام انست که فعل موجب اگر موقوف هیچ شرطی حادث
نباشد واجب است که مقارن موجب باشد وقدیم واگر موقوف

ارتی

بر شرطی حادث باشد لازم نیست که مقارن موجب باشد مگر انکه کسی گوید
موقوف شرطی حادث نمی تواند بود والا تسلسل لازم می اید وتسلسل
محال است پس البته فعل موجب واجب است که مقارن موجب باشد
وسوال ... مندفع شد ودر اثبات انکه واجب الوجود قادر است
نه موجب یعنی ممکن است انفکاک ایجاد عالم از ذات واجب
وان مذهب جمیع انبیا واتباع انبیا است سلام الله علیهم وفلاسفه
بر انند که واجب الوجود فاعل موجب است باین معنی که ذات او
مقتضای ایجاد عالم است وممتنع است انفکاک ایجاد عالم از ذات
واجب اقربای اکثر قدرة بمعنی که متکلمین میگویند نقص است ونقص
بر الله تعالی روا نیست وان مذهب باطل است چه واجب که موثر است
در ممکنات قادر است یعنی ممکن است انفکاک وجود ممکنات از ذات
واجب تعالی که اگر واجب موجب بودی قدم بعض ممکنات لازم امدی
چه وجود بعض ممکنات موقوف بر شرطی حادث کوانه بود بلکه
قدم جمله ممکنات لازم آمدی چه علة تامه ممکنات فاعل موجب تام
قدیم است پس ممتنع است انفکاک همه معلولات از موجب قدیم والتالی
باطل است چنانکه گذشت وان یعنی قدم بعض ممکنات باطل شده
از برای انکه ظاهر شده که همه ممکن که هست معدوم است وبعد از ان موجود
می شود پس قدیم نباشد بلکه حادث باشد پس قدم ان باطل باشد وچون

انکار وعالم لازم ذات
موجب باشد حادث بلکه
باطل ... است

... در قدیم
صدور حادث از
موجب قدیم

عدم ممکنات باطل است پس موثر در ان ممکنات قادر باشد
یعنی فاعل مختار که متمکن از فعل و ترک باشد نه فاعل موجب که قادر بر ترک
ایجاد عالم نباشد والا عجز حق تعالی لازم آید و آن محال است والحق
مصنف در شرح اشارات گفته که فلاسفه انکار قدرت حق تعالی نکرده اند
و بر آنند که حق تعالی قادر است محض تلبیس و تدلیس است چه اکثر فلاسفه
چه اکثر فلاسفه بر آنند که ایجاد عالم لازم ذات حق تعالی است از کمال
ابلیس مشهور تر است و آن ایجاب است و منافی قدرة و آنکه بعضی
گفته اند که قادر آنست که عالم بصدور فعل خود باشد و اگرچه صدور
معنی
فعل لازم ذات فاعل باشد وهم محض است چه معنی قادر در معنی اینست
که ایجاد عالم لازم ذات حق تعالی نیست و انفکاک ایجاد از ذات
حق تعالی ممکن است و موجب بخلاف اینست فافهم واستقم ولا تتبع الهوی
فیضلک عن السبیل الزام فلاسفه است و فی الحقیقه برهانست قاطع بر آنکه
حق تعالی فاعل قادر است نه فاعل موجب و تقریر برهان اینست که
فلاسفه گویند واجب تعالی فاعل موجب است یعنی ایجاد عالم
لازم ذات حق تعالی است همچنانکه علم لازم ذات حق تعالی است
بمعنی فیض وجود لازم ذات حق است و ممتنع است انفکاک
وجود از ذات حق تعالی و آن باطل است چه از این محالات
لازم می آید و لزوم وجود بحسب وجود علی کافیست و ایشا در آن

وجود

وجود هم منظهر آثار و احکام اند و هرچه موجب بود چون
صفتیه او اقتضای فعل کند دائم که صفتیه او باقی باشد اثر
باقی بود لیکن ایشان نزاعی فلاسفه را لازم آید که اگر جزوی از
عالم باعدام شود یعنی معدوم شود ذات واجب باعدام شود
چه سبب این عدم یعنی سبب عدم جزوی از عالم عدم شرطی یا عدم
جزئی از علت تامه باشد و عدم آن شرط یا عدم جزئی از علت تامه
او
او بعدم سبب عدم یا سبب عدم جزء دیگر از اجزاء علل تامه
شرطها
آن بود و چون هرچه موجود است همه منتهی است در سلسله علل تامه
بواجب پس این عدم یعنی عدم شرایط یا عدم اجزاء علل تامه
یا عدم واجب کشد و ایشان نزاعی فلاسفه از این الزام بحمد الله
منزوی نیست یعنی جوابی نیست واعلم ان للفلاسفه قاعده یلزم
من صدقها هذا الالزام وهی ان الموثر اذا لم یتوقف تأثیره
علی حدوث امر کان واجب التأثیر والموثریه والا لکان
تأثیره ممکنا وکل ممکن لا یترجح وجوده علی عدمه الا لمرجح فتأثیره
موقوف علی هذا التقدیر علی مرجح حادث واذا کان لازم نقیض
المطلوب محالا کان نقیضه محالا فعینه حق ویرد علیه انه
لو صدقت هذه القاعده لزم من حدوث شیء ما حدوث موثره
التام لان المقدر ان الموثر التام واجب التأثیر فقدم تأثیره
یدل علی عدمه لموثر التام ان کان هو الواجب ابتداء لزم

والحاصل آنچه مذکور است منع اجمالی است واحتمال نقض دارد و تقریر
اول اینست که مذهب فلاسفه اینست که الواحد الحقیقی لا یصدر عنه الا الواحد
از جمیع حیثیت و جهت اگر صادر شوند شده و شبهه نیست در وقتی که فلاسفه این دعوی
نمودند اثبات این دعوی کرده اند در غایت رکاکت است یعنی در غایت
ضعف است و فیه بحث چه مصنف خود در متن گوید قائل بصحت این
قاعده شده حیث قال ووحدته تقید المعلول لیس بنفی الکلامی
او نافی باشد فلاسفه دعوی بداهت کرده اند چه مدعی ایشان اینست
که چیزی که من جمیع الوجوه واحد باشد مثل ذات حق تعالی چنانکه گذشت
که از جمیع جهات و جمیع حیثیات واعتبارات واحد است صادر نمیشود
ازو جز یکی و ذات حق تعالی بمذهب ایشان واحد حقیقی است در صفات
حقیقیه زایده بر ذات واو دلیل واحد باشد پس درین قاعده داخل باشد
و بمذهب هر که حق تعالی را فاعل مختار میدانند هم حق تعالی درین قاعده داخل
نیست لیس بالحلقة درین قاعده میان حکما و متکلمین نزاع هست بلکه نزاع
در آن است که آیا واجب تعالی واحد حقیقی است یا نه و جواب اینست که
دعوی بداهت باطلست در نفس الواقع بدیهی نیست وادله مذکوره همه مدخول
و مردود است چنانچه در مطولات مسطور است و از جمله ادله بر بطلان
این قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد اینست که مصنف قدس سره

صح منها

حدوث الواجب وان کان اثره او اثر اثره الی ان ینتهی
الی الواجب فعدم اثره او اثر اثره مستلزم عدم الواجب وانه
محال فالقاعدة فاسدة ودفع ما قال نصیر الملة والدین الطوسی
روح الله روحه فی مختصره الموسوم بالفصول فی الاصول بعد تسلیم
صحتها فی جایزه کتبه الحمد لله که فلاسفه را ازین الزام هیچ چاره
نیست کذا فی شرح القواطع و پوشیده نیست که منوات چاره
ایشان ازین الزام اینست که گفته اند که ممکنست صدور حوادث
از موجب قدیم تام و حرکت سرمدی بنا کرده اند چنانکه گذشت و جواب
ازین اینست که چون ثابت شد که هر ممکن حادث است پس موضوع
حرکت سرمدی که آن فلک است حادث است چنانکه گذشت پس این
فلاسفه را ازین الزام هیچ جواب نباشد و اثبات حدوث هر ممکن
ظاهر است و مدار بحث بر همین است فتأمل و لنا التفصیل نقض
در لغت بمعنی هدم و خراب کردن است و در عرف نظار عبارت
سنی آمده یکی نقض اجمالی و دوم نقض تفصیلی و نقض اجمالی
قدح است در مقدمه لا علی التعیین از مقدمات دلیل بطریق دعوی
و لهذا محتاج است بدلیل و مقابل منع است و نقض تفصیلی عبارت است
از طلب دلیل بر مقدمه معینه از مقدمات دلیل و چون فی الحقیقة
دعوی نیست محتاج دلیل نیست و سند منع بتبرع ذکر میکنند

سند منع

و نبود و نیز اینست نزاع بین فلاسفه را انا برین قاعده که الواحد لا یصدر
عنه الا الواحد لازم آید که هر دو موجود که در عالم فرض کنی البته
یکی علت دیگری بود بواسطه یا بی واسطه و ذلک لانه لو لم یصدر عن الواحد
الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانی و عنه واحد
هو الثالث و هلم جرا لتکون الموجودات سلسلة واحدة و یلزم فی
کل موجودین فرضنا ان یکون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط
او بغیر وسط و هذا ظاهر البطلان و فلاسفه گویند در جواب از لزوم
این محذور بان ذلک انما یلزم لو لم یکن فی المعلول الاول مع وحدته
بالذات کثرة بحسب الجهات والاعتبارات و لم یصدر عن الواجب
مع المعلول الاول او بتوسطه شیء آخر و هکذا الی ما لا یحصی نا یرسی علی
ما ذکرنا و انه اذا صدر عن المبدا الاول الذی لیس فیه تکثر جهات و اعتبارات
شیء کان ذلک الشیء واحدا بالهویة والذات لکن یعقل له بحسب الاعتبارات
المختلفة امور ستة هی الوجود والهویة والامکان والوجوب بالغیر و
تعقل ذاته و تعقل مبدا او و اثبات را باین قوله اراده است فتأمل ٦
یک عقل صادر شود و از آن عقل چهار چیز دیگر صادر شود عقلی دیگر
و نفسی و فلکی مرکب از هیولی و صورت و صدور این امور اربعه
کثیره از عقل اول از جهت کثرتی که در عقل است چون امکان عقل که
بحسب ذات ممکن است و تعقل کردن عقل اول واجب را چه که هستند م

علم

علم و تعقل است و تعقل کردن عقل اول خویش را چه علم مجرد بذات
خود عین ذات است و این کثره در واجب نیست چون از آن یصدر عنه بحسب
تکثر الاعتبارات امور متکثره و لظهر ابتنا اساس متعدده گوییم
در دوم آن جواب و بیکن که این کثرة که شما در عقل اول اثبات میکنید یا موجود
در خارج یا موجود نیستند در خارج پس اگر موجود باشد در خارج و نیستند باشند
در سلسلهٔ حاجت به واجب پس کثره از وی یعنی از واجب صادر شده باشد
و این منافی قاعده مقرره فلاسفه است که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
و اگر نباشند و نیستند نباشند به واجب پس واجب از جمیع جهات بود در این
واجب که این کثرات باو نیستند غیر این واجب است و غیر واجب
نیستند ممکنات منحصراند بود ولی نیفتد دو واجب لازم آید و حال آنکه
ثابت شده که واجب در خارج هست مگر یک و اگر این کثراة ثابته
در عقل اول موجودات نیستند در خارج پس تأثیر این ن در ایجاد عقل
ثانی و نفس و هیولی و صورت فلک اول معقول نبود چه ایجاد با موجود
معقول نیست چنانکه گذشت و جواب اینست که احتیاج به این امر نکنیم
که این کثرات امور موجوده هستند و موثر در ایجاد موجودات نیستند
بلکه موثر همان ذات عقل اولست بشرط این امور اعتباریه و امور
اعتباریه شرط و متمم در ایجاد موجودات می‌توانند بود اگر چه
موجودات نباشند بود و اعترض علیه بانه لو کفی مثل هذه الکثرة

ن ان يكون الواحد مصدر المعلولات الكثيره فذات الواجب يصلح
ان يجعل مبدء الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطه في ذلك والحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت
الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض عليه بان
ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها على تعقل الغير كما مر فلا دور
وقيل اول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافه
بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما وفيه بحث لانا لا نم ان الاضافه
بين الشيئين لا يتصور تحققها الا بعد تحققهما فان ان قيل بالوجود الذهني
الى يقين بان العلم اضافه قايلون بتعلقه بالمعدومات لعدم توقف تحققها
على تحققهما في الخارج بل يتوقف على تميزهما وبهذا صرح سيد المحققين في شرح
المواقف في بحث العلم وانها اضافه محضه وقيل الجواب ان المراد
انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير
ضرورة انتفاء السلب سلوبا والاضافه مضافا فلا يصح الحكم بمشاركتها وثبوته
اليها للزوم الدور وفيه بحث لانه ان اراد ان السلب يقتضي وجود
المسلوب فممنوع بل انما يقتضي تعقله لا وجوده وكذا في الاضافه
فلا يلزم الدور والظ انه لا جواب لهم عنه الا الالزام الا ما نقل
منه شرح الاشراق من نفى كثرة السلوب والاضافات عنه تعالى
ولكنهم قايلون بكثرة السلوب والاضافات فسائل اصل دراثبات
آنكه حق تعالى عالم است ومتكلمين را در اثبات علم آلهى دو مسلك است
مسلك اول است كه از براي آنكه معلوم شد كه فعل باري تعالى تابع داعي
است چه معلوم شد كه باري تعالى قادر است وقادر آنست كه صدور اثر
از او تابع داعي باشد وچون فعلش تابع داعي باشد مرانه عالم بود از
براي آنكه داعي علم وشعور است بانجاد يا ترك ايجاد وحاصل دليل
آنست كه حق تعالى عالم است از براي آنكه حق تعالى قادر است يعني
فاعل بقصد واراده است واراده شي عين علم بان شي است پس حق تعالى
عالم باشد وهو المط ومسلك دوم آنست كه حق تعالى عالم است
از براي آنكه فاعل افعال محكمه متقنه است وفاعل افعال محكمه متقنه
عالم است اما افعال او صغرى پس حسي است واما كبرى پس بديهي است
فان قيل لم اختار المص طريق القدرة دون الاتقان والاحكام
قلت لما قال بعض المحققين من المتكلمين على ان طريق القدرة
والاختيار اوكد واوثق من طريق الاتقان والاحكام لان عليهما
شكوكا صعبا وجوابه لم لا يجوز ان يوجد الباري تعالى موجودا يستند
اليه تلك الافعال المتقنه المحكمه ويكون له العلم والقدره ودون ان
ايجاد مثل ذلك الموجود واي داعي العلم والقدره فيه يكون انقص فعلا

پس حق تعالى عالم باشد
وهو المطلوب

محکی بر احکم مکون فاعل عالی لاتم الایجاب انه قادر مختار
اذ الایجاب بالذات من غیر قصد لا یدل علی العلم فیرجع طریق
الاتقان الی طریق القدرة مع انه کاف فی اثبات المطلوب
شارح مصنف طریق قدرة را بر طریق اتقان واحکام اختیار کرد
واقول فیه بحث لان السؤال الصعب مندفع بما قرر ان المؤثر التام
فی العالم لیس الا الواجب لذاته بل لا مؤثر فی الوجود الا الواجب لذاته
ولا نسلم ان القدرة والاختیار یدل علی العلم لان العبد عند الجبریة
موجد لافعاله بالقدرة والاختیار مع انه لیس بعالم بما فیها لا تفصیلا ولا اجمالا
وقال المص فی الجواب عن استدلال الاشاعرة انه یقتضی العلم الاجمالی
وهو کاف فی الایجاد والعلم الاجمالی لیس بمسلم فی الجبریة فالاستدلال
بطریق الاتقان والاحکام اولی فتامل وچون فارغ شد از اثبات
اصل قدرة وعلم حق تع شروع میکند در اثبات عموم قدرة وعلم حق تع
مر جمیع ممکنات بحیث لا یخرج منها ممکن چه مبنی جمیع عقاید چه و
اصول دین جمیع انبیاء سلام الله علیهم بر مبنی دو اصل است مذکور
وچون تعلق علم وقدرة او یعنی واجب لذاته بممکنات ثابت شده
پس متعلق بهمه ممکنات باشد علم وقدرة حق تعالی بر وجهی که لا یعزب
عن علمه وقدرته مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء چه بهمه قادر

وعالم نباشد پس بعض باشد پس تعلق علم وقدرة ببعض ممکنات
دون بعض یا بمخصص یا بی مخصص محال است چه تخصیص بعض معلومات ومقدورات
دون بعض بی مخصص ترجیح بلا مرجح باشد وترجیح بلا مرجح محال است
پس تعلق علم وقدرة ببعض دون بعض بی مخصص محال است و همچنین
بمخصص هم محال است زیرا که نسبت اشیاء همه بذات او در حالت علم او بالسویت
ومخصص غیر از او نیست و هرچه ممکن باشد از شعاع نیران قادر و نیران عالم
بود و بدانکه این مسئله از امهات اصول دین است ولازم است تتبع
وتحقیق این مرد پس میگوییم که در شرح اوشیه عن کشف است وجمعی از
متکلمان المتکلمین والحکماء مخالف اند اما در مسئله اول پس اکثر حق تعالی
قادر است بر جمیع ممکنات این دلیل که گذشت فیه بحث اما اولا فلما
قیل بعد شرح هذا اعرفت بالبدیهة ان المخصص مع مهنا انه بالدلیل
فان ثبت بالبدیهة فقد کابرت وان ثبت بالدلیل فاین الدلیل
وقال بعض المحققین ان هذا الاستدلال انما یتم اذ ثبت ان المعدوم
لیس بشیء وانما هو نفی محض لا امتیاز فیه اصلا ولا تخصص قطعا فلا یتصور
اصلا فی نسبة الذات الی المعدومات قد جرح الدعوه فلانا
المعتزلة واذا اثبت ان المعدوم لا مادة له ولا صورة فلا فالمتکلمین
والاثم لمنع اختصاص البعض بمقدوریته هو دون بعض کالقول الحکم
فمن قاعدة الاعتزال جاز ان یکون خصوصیات لبعض المعدومات اقتضت

المعتزلة بانه من متعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يتعلق
الارادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى المقدرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء وجوابه ظ ان النسبة سابقة الوجود
والمغايرة نوع مقتضى عقله وان وجود الحادث ليس مسبوق بالمادة
والمدة كما هو مذهب المتكلمين بناء على انه بحيث لا يسبق لهما وقد والمنكرون
لشمول قدرة الله تع طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على
الشرور حتى خلق الالام والموذية وانما القادر على ذلك هو اهرمن
عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وجوابه ظ ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه تع لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وساير
القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل
لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه
والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب عنه ان الدعوى مجرد تعلق
قدرته لجميع الممكنات بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق
به القدرة والارادة فوجد اولا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة
مخلوق فلا يقتضي ذلك وقوع ساير المقدورات بمجرد التعلق
الا بانضمام شرائط اخرى من جملتها الداعية مما لا يتعلق
به الداعي لا يوجد فظهر من ذلك بطلان من زعم تعلق قدرته بالشر
والقبح هذا جوابه على مذهب الامامية واما على مذهب الاشاعرة

فجوابه

فجوابه ظ وهو انه لا يلزم صحة شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف
في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا ينافي امتناع صدوره عنه نظرا
الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم
عباد واتباعه القائلون بانه تع ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالته
وقوعه وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان ذلك يوجب الاستحالة او الوجوب
لامكان المقدورية ومنهم البلخي واتباعه القائلون بانه تع لا يقدر على
مثل مقدور العبد ومنهم السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر والجبائي واتباعهما القائلون
بانه تع لا يقدر على نفس مقدور العبد وان قدر على مثله لانه لو صح مقدور بين
قادرين مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه لكل منهما عند خلق الارادة
لها لزم من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد تقرر
امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب قد عرفته مما مر على
مذهب اهل السنة منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست مؤثرة
واعلم انه قد يفسر شمول قدرته تع بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له
بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه الا للوجود لنفسه من خلاف
من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود
الروابط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى
الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات
واقع بقدرته وارادته ابتداء الحكم بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة

وسائر اهل السنة والفلاسفة والصوفية واما الدعوى الثانية وهو
انه تعالى عالم بجميع الممكنات من المجردات والماديات والمشكلات
والمتغيرات والثابتات والمعدومات والمشابهات وغير المشابهات
والجزئيات والكليات من حيث انها جزئيات وكليات بحيث
لا يعزب عن علمه شيء في الارض والسموات كما جرى الدليل وبحث
الفرد لانه لقائل ان يقول ههنا الفرد ما ذكرنا الدليل ان المخصص هنا
ممتنع ام بالبديهة ان ثبت بالبديهة فذلك ظاهر وان ثبت بالدليل
فاين الدليل والمنكرون لكون علمه تعالى طوائف الاولى الدهرية
القائلون بانه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
متغايرين بحسب طرفيها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك
والجواب انا لا نسلم كون العلم نسبة بالتغاير الاعتباري كاف في تحقق
هذه النسبة كما في علمنا بانفسنا فان بحثت التغاير الاعتباري انما
هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم
على التغاير لزم الدور قلنا انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على
التغاير توقف سبق واحتياج وهو محل بحث غاية انه لا ينفك عن
العلم كما لا ينفك المعلول عن علته على ان التغاير قد يكون بغير القابلية
من غير الصلاحية للقابلية فتامل والثانية جماعة من الفلاسفة
القائلون بانه تعالى لا يعلم شيئا اصلا لان ذاته لا تعرف الا بغيره

لانه دهر

موجب كنهه في الذات الاحدي من كل وجه وجواب الاول
قد علم من الاول وجواب الثاني انما يحصل يسلك كنهه علمه تعالى
بالاشياء فان فيه اقوالا ومذاهب سيأتي تحقيقه في الجملة ان الله
والثالث الذي قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وجوابه انه
انما يحصل من يسلك كنهه علمه تعالى بالاشياء والرابعة من قال انه يمتنع
علمه بعلمه والا لزم الاضافة بالاغيار عدده من المعلومات وهو مع
لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما تقرر والخامس منهم من قال انه
تعالى لا يعلم غير المتناهي كعدد النفوس ونحوه والسادس من قال انه
تعالى لا يعلم المعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع
الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن والسابعة
من قال انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها
فاما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل عنده وقت وقوع تلك الاشخاص
هذا مذهب هشام بن الحكم والثامن طائفة كانكار علمه تعالى
بجميع معلوماته بمعنى رجع الجانب الكلي منه بمعنى حيث كلي وطائفة منهم
فلاسفة الذين كانكار علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات
سكته ومصنف اين مذهب ايشان وابطال آن اين ...ه ...

ومراد بعض اجمال است واحتمال تفصیل هم دارد اما تقریر اول آنست که
فلاسفه گویند چنانچه علم حصولی صورتست یعنی صورتی است حاصله وصورة
لفظ مشترک است میانه چند معنی منها شبح ومثال شیء ومنها حقیقة وماهیة شیء
که این صورت مساوی معلوم یعنی مطابق معلوم کیفیتی که اگر در خارج یافت شود
عین معلوم باشد یا مساوی معلوم در تمام جهت وجهة در عالم واین نقل از
فلاسفه منقولست وشیخ ابو علی سینا در تعلیقات تعریف علم بیان کرده
در دو موضع یکی در اول تعلیقات ودوم در اثنا تعلیقات ودرین تعریف
اعتراضات کرده اند یکی آنکه مسامحت در لفظ مشترک در تعریف واین لفظ
صورة است دوم آنکه علم حصولی صورت نیست بلکه صورت حاصله است سوم آنکه
این تعریف بر علم نفس بنفس خود وصفات خود صادق نیست واین ادوات
گفته یکی آنکه این تعریف علم حصولی است نه حضوری وعلم نفس بنفس خود علم حضوری
است واین حضور ذات معلوم است نزد ذات عالم وفلاسفه گویند
که علم تام بعلت تامه مرتبه علم تام بود بمعلول چه مراد آنست که علم بجمیع
حقیقة علة وبخواص ولوازم وعوارض علة موجب علم تام بکنه حقیقة
معلول ولوازم وخواص وعوارض معلولست واین مقدمه ایست که می
از فلاسفه علم باین ثابت میتوان کرد یکی آنکه علم حق تعالی بعالمست
بجمیع ممکنات از برای آنکه گویند فلاسفه که علة فاعل جمله حق است

واجب

واجب الوجود است چنانچه برانند که لا مؤثر فی الوجود الا الواجب
لذاته واو یعنی واجب الوجود بذات خویش عالم است علم تام چه علم او
بذات خویش عین صفه اوست پس واجب الوجود بجمله ممکنات عالم بود
وگویند فلاسفه که نشاید که واجب محل حوادث بود از برای آنکه ما لم
یخل عن الحوادث فهو حادث ودور یعنی وتسلسل باطل است پس بنابرین
مقدمات گویند فلاسفه که حق تعالی بجزئیات زمانی من حیث انها جزئیات
زمانیه بر وجهی که متغیر شود عالم نیست چه اگر واجب تعالی بجزئی زمانی
من حیث انه جزئی زمانی یعنی بر وجهی که متغیر میشود عالم بود این صورة
جزئی متغیر بر وجهی که متغیر می شود در ذات او باشد چه علم حصولی صورتیست
مساوی معلوم در عالم پس اگر این صورت حاصل از جزئی زمانی متبدل
شود وبصورتی دیگر جزئی پس ذات او یعنی واجب محل حوادث بود
واین محالست چنانچه گذشت والا یعنی واگر آن صورة جزئی زمانی بر وجهی
که متغیر میشود متبدل نشود پس آنچه علم فرض کردیم جهل مرکب باشد
وجهل بسیط ومرکب هیچ یک بر حق تعالی روا نیست ومحالست بر وی ودیگر
دلیل است که فلاسفه گفته اند که حق تعالی عالم بجزئیات زمانی بر وجهی
که متغیر می شود نیست مثل علم بآنکه زید وارد اهل شهر می شود ودر شهر
در می آید بر وجهی که جزئی زمانی عقد انه که اگر شد انده می شود که زید در شهر

آمده اما آن صورت که فردا می آید متبدل می شود بصورتی که در شهر
در آمده پس ذات حق محل حوادث باشد و اگر آن صورت متبدل نشود
زمانی باشد پس جهل مرکب باشد هر حال که داخل شده پس اگر فردا داخل
می شود بر خلاف واقع باشد پس جهل مرکب باشد و هر دو در حق تعالی محال است
پس علم حق تعالی بجزئیات زمانی بر وجهی که متغیر شود محال است پس واجب
که جزئیات زمانی بر وجه زمانی عالم نبود و هو الغلط و عجب از ملا مسکین که با جودت و خوبی
ذهن و جودت فهم و دانائی از ما قصه این قضیه یعنی انه تعالی لا یعلم الجزئی
الزمانی من حیث انه جزئی زمانی با آنکه گذشت که آن الف که واجب
علم جمله ممکنات است حتی جزئیات زمانی بر وجه زمانی و علم تام بعلت موجب
علم تام بمعلول است و ظاهر است میان این دو مقدمه تناقض صریح
اما لزوم استلزام کون متغیر است و بالعکس پس متناقض باشند و با وجود
ظهور تناقض میان این غافل مانده اند اما است حل محل بحث و تحقیق
مقام در تفصیل کلام آنست که فلاسفه رانند که حق تعالی عالم بجزئیات
من حیث انها جزئیات متغیر از ذات خود خواه این جزئیات
زمانی باشند و خواه غیر زمانی و خواه مادی و خواه مجرد و خواه ثابت
و خواه متغیر و خواه متشکل باشند باشکال مختلفه و خواه نباشد چه علم حق تعالی
بما عدا ذات خود نیست الا بطریق سببیت و علم بطریق سببیت
لا لازم بر وجه کلی و عالم بجزئی من حیث انه جزئی غیر ذات خود بطریق اند

بر و مکر بر بسیکه احساس یکی از حواس ظاهره و باطنه و حق تعالی
از احساس و حواس منزه است پس عالم بجزئی بر وجه جزئی نباشد
و اما امام محمد در مطالب عالیه چنین گفته و من الناس من یحکی عن الفلاسفه
انهم یقولون انه تعالی غیر عالم بالجزئیات و هذه الحکایة فیها نظر
و ذلک لانه ذاته هو المخصوصة ذات معینة و هو عالم بتلک الذات
المعینة و لا معنی للجزئی الا ذلک فیکون عالما بالجزئی و ایضا انه
علة للعقل الاول بالذات ثم انهم یعترفون بکونه عالما من حیث
انه هو العلیم الصحیح ان یقال انهم کانوا ینکرون کونه عالما بالمتغیرات
من حیث انها متغیرة و ینکرون کونه عالما بالجسمانیة بحسب تشخصها
المشخصة وفی المباحث المشرقیة اللائق باصولهم ان الجزئی
ان کان متغیرا او متشکلا یمتنع ان یتعلق به علم الواجب لما یلزم
فی الاول من تغیر العلم وفی الثانی من الافتقار الی الآلة الجسمانیة
و ذلک کالاجرام الفلکیة فانها متشکلة وان لم تکن متغیرة فی ذواتها
و کالصور و الاعراض فانها متغیرة و کالاجرام الکائنة الفاسدة
فانها متغیرة و متشکلة و اما ما لیس بمتغیر و لا متشکل کذات الواجب
و ذوات المجردات فلا یستحیل ان یتعلق العلم به علی ما قرره الحکماء انه
عالم بذاته الذی هو مبدأ للعقل الاول بالذات و لا شک ان کلا منهما
جزئی هذا کلامه و تبعه المتاخرون من العامة و فیه بحث لا تشخص الی غنی

اجلی من شیخ الفلاسفة علی بن سینا علی انه تعالی یعلم ما عدا ذاته بنحو
بالوجوه الکلیة فی العقل الاول لا بالوجه الجزئی بالمکاتبة الصحیحة ونظره
من فوق وذلک لان مذهبهم انه یعلم الاشیاء کلها سوی ذاته بالاسباب
والعلم بالشیء بالسبب لا یکون الا کلیا عندهم کما هو جوابه فاحفظه ا
فان تحقیق مذهبهم ما لخص علی کشف الحجب وعدا این که جمعی مذهب
دانسته پس اگر کسی گوید که مصنف احقاً در جزئیات متغیره زمانی
برای چه کرده جواب آنست که شاید که مقصود نفی علم جزئیات
زمانی باین دلیل باشد ونفی علم جزئیات غیر زمانی بدلیل دیگر کرده باشد یا شاید
که مقصود محض ابطال مذهب متکلمین است که حق تعالی عالم است
بجمیع جزئیات بوجه جزئی نه اثبات مذهب خود ملیعنهم پس ایشان یعنی
فلاسفه در هنگامی ازین انکار وناقض میان سخنان ایشان مخیر اند میان
انکه جزئیات علمی اثبات کنند که در سلسله حاجت اثرا یعنی ان علة
را حاجت بعلة اول که واجب الوجود است نباشد واین باطل است
چه ثابت شده که واجب یکی بیش نیست وان یکی منتهی جمیع علل است
پس دفع ناقض باین وجه خود نیست یا فلاسفه علم بعلة موجب
علم بمعلول ندهند چه بنابرین هم ناقض برطرف میشود واین اظهر است
اما ایشان این مقدمه را از اصول وقواعد مقرره خود میدانند وبسیاری
از مطالب باین مقدمه ثابت کرده اند مثل علم حق تعالی بجمیع ممکنات

بل

پس انکار این نتوانند کرد یا فلاسفه معترف شوند بانکه اثبات
عالمیّت حق تعالی نتوانند کرد چه هرگاه معترف باین معنی شوند تناقض میان
سخنان ایشان برطرف شد وحال آنکه این طایفه اثبات آن بمقدمات
کرده اند بر علم حق تعالی ومعترف نیستند بعجز از اثبات علم حق تعالی
یا علم را حصول صورة مساوی معلوم در عالم نمیدانند بلکه علم حق تعالی عین
ذات دانند ونه زاید اضافه دانند پس از تغیر جزئیات زمانی تغیر ذات
وصفه حقیقی لازم نمی آید وناقض برطرف میشود وحق آنست که این شق اثبات
اختیار کرده اند فلاسفه در بعض حالات بلکه خود مذهب فلاسفه اینست
که صفات حق تعالی خصوصا علم عین ذات است یعنی آنکه اثری که در
ذات موصوف بصفه زایده مرتب میشود در واجب تعالی بر نفس ذات
کیفیت صفتی زائده بر نفس ذات مرتب است وبنابرین اصلاح حقی
علم حق تعالی بجزئیات زمانی من حیث انها جزئیات ممکنست چنانکه مصنف
قدس سره دررساله که در جواب اسوله شیخ صدر الدین قونوی نوشته
گفته نسبة نفی علم حق تعالی بجزئیات من حیث انها جزئیات بفلاسفه افترا
بلا امتراست که انانی که بحث فلاسفه فهمیده اند این نسبة بایشان کرده اند
وحال آنکه مقصود ایشان آنست که علم حق تعالی زمانی نیست وحال
وماضی واستقبال در علم آلهی نیست واما بنا برانکه شیخ ابوعلی در اول
تعلیقات گفته که علم اضافی نیست بلکه علم هیأتی وصفتی است در عالم

که قائم بذات عالم دارند ثابت و واجب تعالی که ثابت از ان ثابت

پس بعضی نتوانند گفت که علم حصول صورة مساوی معلوم در عالم است

با ذات حق تعالی را محل حوادث روا دارند چنانکه مجوس و کرامیه

روا داشته اند چه بعضی جانب خوفی که بر طرف می شود منافی ان

فلاسفه اما این باطل است چه فلاسفه اصلا تجویز نکرده اند که ذات

حق تعالی محل حوادث باشد پس بعضی بر مذهب فلاسفه باطل باشد

چه مستلزم تناقض است در کلام ایشان و هیچ وجه از وجوه مقتضی

این تناقض نیست و هر یک از این وجوه باطل است پس بر مذهب

فلاسفه در انکه حق تعالی عالم جزئیات بر وجه جزئی است باطل باشد

و اما فی مقصود از این مجرد ابطال مذهب ایشان است با ثبات تناقض

میان سخنان ایشان و اگر چه مرضی است التحقیق و الاعتقاد نزد اعراض

تنفی حاصل شود اشاره بجواب نموده گفت و جواب آنست بعضی

و قیل که بر نفی علم حق تعالی بجزئیات متغیره دلالت کند انست که

علم او سبحانه بلکه جمیع صفات او عین ذات اوست چون معلوم

که از جمله جهات و جمله اعتبارات واحد است و قال بعد ذلک

فان قلت فکیف یتصور کون صفة التی عین ذاته مع ان کل واحد من الموصوف

و الصفة یقتضی مغایرة لصاحبه و هل هذا الکلام یحتمل لا لکن ان یصدق به

کما فی باب الصفات المخدالتی منع التصدیق بها ملاحظة تلحظ الی الاستدلال

علی بطلانه لانه لیس معنی ما ذکروه ان هناک ذاتا و صفة و هما متحدان

حقیقة کما حققه بل معنی ان ذاته تعالی یترتب علیه ما یترتب علی ذات

و صفة معا مثلا ذاتک لیست کافیة فی انکشاف الاشیاء بل تحتاج فی ذلک

الی صفة العلم التی تقوم بک بخلاف ذاته تعالی فانه لا تحتاج فی انکشاف

الاشیاء و ظهورها علیه الی صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منکشفة علیه

لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقیقة العلم و کذا الحال فی القدرة فان ذاته تعالی

مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة علیها کما فی ذواتنا فهی بهذا الاعتبار

حقیقة القدرة و علی هذا یکون الذات و الصفات متحدة فی الحقیقة متغایرة

بالاعتبار و المفهوم و مرجعه اذا حقق الی نفی الصفات مع حصول نتایجها

و ثمراتها من الذات وحدها کما قال بعض المحققین و نیک این مذهب

حکما است و بنا بر این نیز تناقض دیگر است در کلام حکما چه ایشان

گاهی گفته اند که علم حق تعالی عین ذات اوست و گاهی گفته اند که علم

حصول صورة است مساوی معلوم در ذات عالم و منافی این مرد و ظاهر

و قال المحقق الدوانی مد اضطرب کلام ابن سینا فی صفة العلم فحیث ان

کون الباری تعالی عاقلا و عاقلا و معقولا لا یقتضی کثرة فی ذاته فی التعقل بالتجرد

عن المادة و حیث ذکر ان مناط العلم فی معقولیة الکیف بان الحق و التجرد

الصاف بالعرض صفة ها به عن ذات اضافه و حیث ذکر ان

تعقل ذاته لذاته و لغیر ذاته لیس الا بحصول صورة عنده فحصله عبارة عن

الصورة المرتسمة فی الجوهر العاقل المطابقة لماهیة المعقول و حیث زعم ان التعقل

البسيط كما يبدو الخلاق للصور المفصلة في النفس جملة عبارة غير مجرد
اضافه وی شبهه نمی‌رسد که علم مجرد اضافه باشد حتی بلا شبهه جواب
از این شبهه ظاهر است و از تغیر و تبدل علم که مجرد اضافه است تغیر در ذات
حق تعالی لازم نمی‌آید و تغیر ذاته و علمه معلوم شده است که هر که تغیر
عالم بود از تغیر معلوم تبدل ذات او و تغیر ذات عالم لازم نیاید پس از تغیر
و تبدل معلومات هیچ تغیر علم مجدد شد او از تغیر و تبدل راه نیابد چه علم
عین ذات اوست و از تغیر معلومات تغیر ذات عالم لازم نیاید و آنچه
از این جواب حقیق گفته‌اند که علم حق تعالی یا محض اضافه است یا صفتی ذات
اضافه و بهر دو تقدیر از تغیر معلوم تغیر ذات حق تعالی و تغیر صفه حقیقی
حق تعالی لازم نیاید و قال الجمهور الجواب منع الملازمة مستندا بان العلم
اما اضافة او صفة ذات اضافة و تغير الاضافة لا يوجب تغير للمضاف
كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث و معه اذا اوجد
و بعده اذا افنى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة
لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات و على تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات فایده در لغه بمعنی باستعانت
ماد و علم اطلاق می‌کنند و چون اثبات وصف حیوة حق تعالی باز
اثبات قادر و عالم مستغنی می‌شود این بحث را معنون نمی‌نماید بیافت
و آنکه حق تعالی عقلا و متکلمین و حکما حی است و حیوة کس نزدیک است
و زنده آنست که گرد فنا بر اطراف حیوة او نگشته بلکه زنده حقیقی اوست

و برای اثبات این صفه احتیاج بدلیل نبرازد چه او بوالحسنات ذاتی است
پس احتیاج بدلیل ندارد و اگر دلیل خواهند دلیل بود آنکه علم قائمست
لکن عقلا در معنی حیوة حق تعالی خلاف کرده‌اند از برای آنکه معنی متعارف
حیوة که از آن اعتدال مزاج نوعیست یا قوتی که تابع حس و حرکه باشد
یا امثال آن معانی در حق سبحانه متصور نیست پس بعضی مجازی خواهند بود
حکما و ابوالحسین بصری بر آنند که حیوة حق تعالی بمعنی کونه یصح ان یعلم است
و الیه اشار الملا بقوله در عرف متکلمان ظاهرا محقق متکلمان خواسته‌اند
چه همه متکلمان بر این مسئله که حی آن موجودی بود که قادر و عالم تواند بود
چه بعضی بلکه جمهور متکلمین اشاعره و معتزله بر آنند که حیوة صفتی است
زاید بر ذات که موجب صحه علم و قدرت باشد پس صحیح جواب آنست
و شاید آنکه در عباره جامعه هست چه بر جمیع مذاهب خواه حیوة عین
صحه علم و قدرت باشد و خواه حیوة صفتی باشد که موجب صحه علم و قدرت باشد
حی بر موجودی که قادر و عالم تواند بود چه خواه این اعم است از آنکه حیوة
نفس صحه باشد یا صفتی زاید بر ذات که موجب صحه علم و قدرت باشد یا لهم ما نه
دقیق و در این سخن نکته است چه مراد از این صحه امکان اگر بمجرد امکان
وقوع میخواهند در صورت حق تعالی روا نیست چه صفات حق همه مستند
بنفس ذات است پس بالفعل است و اگر مقصود امکان بوقوع است مثل آن
مقالی یصح ان یعلم کل معلوم یجب له ذلک پس حی بمعنی قادر و عالم باشد

پس صفتی دیگر علیحده نباشد ورای قادر و عالم و حال آنکه صفتی دیگر
می نماید بحسب ظاهر مذهب متکلمان و حکما و جمهور اشاعره و معتزله
بر آنند که حی صفتی است که موجب صحت علم و قدرت است یعنی صحت علم و اراده
و این مذهب بعض محققان امامیه و ابن سینا باطل است چه چون صحت
حی بودن حال صفات دیگر حقایق است پس ممکن است که یعنی صحت حق تعالی
می صفت را اند و بر ذات محض و موجب صحت علم و قدرت باشد و قومی گفته اند
که معنی کونه حیا انه لا یمتنع ان یقدر و یعلم و این فی الحقیقه جواب است از
اعتراض بر معنی اول چه مراد آنست که مقصود از صحت و امکان الامکان العام است
که شامل وجوب است پس در صفات حق تعالی متصور است و کفی مونه
محل بحث است چه ناظر بر رجوع است معنی وجوب ثبوت قدرة و علم و اراده
لعینه معنی قادر و عالم است و میتوان گفت که صفتی که مستلزم معنی مجموع
دو صفت باشد صفتی دیگر مغایر مرکب از صفتین و لهذا حکما گفته اند الحی هو الدراک
الفعال و این فی الحقیقه بمعنی عالم قادر است و بعضی از محققان گفته اند
الحق انه عبارة عن دوام الادراک و دوام الفعل ازلا و ابدا و چون
باری تعالی قادر و عالم است بدلایلی که گذشت پس واجب بود که حی بود
چه واجبست وجود مشروط نزد تحقق شرط وی تردد نیست که حق تعالی
حی است از برای آنکه حق تعالی قادر و عالم است و هر قادر و عالم حی است
پس حق تعالی حی باشد اما صفتی پس از پیش معلوم شد بدلیل اما آنکه برای

آنکه مصنف درین باره گفته که حی موجودیست که قادر و عالم تواند بود
پس موجودی حی باشد مانند در اثبات آنکه حق تعالی مرید است و بدانکه
و سمیع و بصیر و چون بر جبار یعنی علم خاص است و اثبات علم جمیع اشیا از پیش
معلوم شده پس این ارباب مستفاد گشته می الحقیقه من این جهت مضمون
بجا نه یافته آنکه حق تعالی باتفاق عقلا از متکلمین و حکما مرید است
و در کتب آسمانی را عادت سوی متکلمان ائمه معصومین علیهم السلام اثبات مرید
بر حق تعالی واقع شده و چون حقیقت اراده که میل و شروع نفس است
بکمری باعثی که مبدأ از میل باشد و آن حالتی میلانی که کیف نفسانی است
و این در حق سبحانه متصور نیست پس دلیل ضرورت است محققان امامیه و معتزله
بر آن رفته اند که اراده حق سبحانه علم باری سبحانه بمصلحت ایجاد یا ترک
ایجاد که سبب اقدام فاعل بر ایجاد یا ترک ایجاد اوست اراده او
باشد و این همان داعی است و محصل اراده علم خاص است و درین
بحث است از برای آنکه علم تابع معلوم است چنانکه بیان این در مبحث
صفت افعال خواهد آمد پس سبب فاعل نتواند بود پس اراده را تفسیر
بعلم خاص جایز نباشد و دیگر همه عقلا و عارفان بمعانی الفاظ موضوعه
میدانند که معنی لفظ علم و معنی لفظ اراده غیر هم اند و کمال متیقن جواب
ازین آنست که ما میدانیم که معنی لفظ علم و لفظ اراده متغایر اند اما میگوئیم
که شاید که معنی اراده حق تعالی بعلم بمصلحت باشد چه معنی حقیقی اراده که آن حالت

میلان و قصد و انبعاث در حق تعالی متصور نیست و مسلوب باید بود
و جواب از سؤال اول در شرح عقاید مذکور است و ملا اسعد برآنند
که اراده حق سبحانه و تعالی عبارت است از علم حق سبحانه بنظام اکمل قال
الشیخ ابو علی ابن سینا العنایة هی احاطة علم الله تعالی بالکل و بما یجب
ان یکون علیه الکل حتی یکون علی احسن النظام فعلم الله تعالی بکیفیة
الصواب فی ترتیب وجود الکل منبع لفیضان الخیر فی الکل من غیر
انبعاث قصد و طلب من الله الحق و پوشیده نیست که این ای الحجة
تصریح است بنفی اراده از حق تعالی و مستلزم ایجاب است و باطلست
باتفاق ملیین و اشاعره بر آن رفته اند که اراده صفتی است که موجب
ترجیح احد المقدورین است بر دیگری بالنفس ترجیح اما نفس ترجیح نموده اند که
آن صفتی است غیر اعتقاد نفع و نه نفس اعتقاد نفع است و علم بالمصلحة
و حاصل آنکه بعضی و محققین حقیقة اراده حق سبحانه بر آنست امامیه و معتزله
برآنند که حق تعالی را صفتی دیگر نیست که آن مدرک است و قابل توهم
و هو مدرک الابصار و اما در تحقیق صفت ادراک حق سبحانه خلاف کرده اند
مراد از ادراک بعضی مخصوص است با حاسه یک از حواس ظاهره
و باطنه و احساس نمی باشد الا به و بعضی برآنند که ادراک اعم است
از احساس و تعقل که شیخ میفرماید ... و شیخ غزالی ام است و اعم از اول

ادراک

و بر هر دو تقدیر اثبات آن در حق تعالی خالی از اشکال نیست چه اگر
بمعنی احساس باشد بحواس و آلات اثبات آن حق سبحانه را جایز نباشد
و حال آنکه در شرع شریف وارد شده پس لابد است از تأویل جمعی از
امامیه و معتزله تأویل سمع و بصر بمدرکات یعنی بمحسوسات کرده اند که مختار
اماست خالی از تکلف نیست و علمش یعنی علم باری سبحانه بمدرکات یعنی
بمحسوسات مثل آوازها و اضواء و الوان و اشکال و روایح طیبه و
معطره و کراهت در روده بر آن وجه که با خود مدرک کند ادراک او
یعنی باری سبحانه هر چند از عموم علم بمدرکات معلوم شد اما چون در
شرع شریف وارد شده تصدیق بآن بخصوصه هم واجبست و اثبات
لامس و ذائق و شام سایر آنکه در شرع وارد نشده ممکنست با آنکه
موهم معنی غلط است و بعضی مثل سید مرتضی علم الهدی و جمعی از متقدمان
متکلمان برآنند که معنی ادراک زاید بر علم است در غایت هم و آن
زاید موقوف بر وجود حاسه نیست بلکه مقصود از آن ادراکی
است خاص که در رؤیت گفته اند پس احتیاج بتأویل نیست و بعضی برآنند که
احساس و آن علم خاص زاید بر مطلق علم موقوف بر وجود آلت نیست پس در
حق سبحانه مسلوب باید بود بلا تأویل و از جمله صفات ثبوتیه حق سمیع و بصیر است
و در اثبات این دو صفت احتیاج بدلیل نیست چه از بدیهیات دین محمد است
صلوات الله علیهم و چون بمعنی حقیقی مسلوب اند و هر معنی حقیقی محتاج آلة است

وهر حضور مسموع ومبصر نمیتوانند بود که سمیع وبصیر باشند ودر ازل هیچ چیز
غیر از یک ذات حق نیست پس حق تعالی در ازل سمیع وبصیر نتواند
بود تا تأویل کرده گفت وعلمش یعنی واجب تعالی بالمسموعات وعلمش بالمبصرات
سمع وبصر او باشد سبحانه وبعضی بر آنند که سمع وبصر زاید بر علم است وبعضی دیگر
حالتی زائده موصوف بحقیقت اند وحاصل آنست پس فرق آنست که مراد به سمع وبصر
علم بمسموعات ومبصرات است بر وجه جزئی که نفس تصور مانع شرکت میان
کثیرین باشد ای سبحانه وکنه آن که معلوم ما نیست واو سبحانه یعنی صفات
یعنی این صفات که علم است بمعلومات ومدرکات ومسموعات ومبصرات
مدرک ومدرک وسمیع وبصیر باشد ودرین نحو بحث است چه این عبارت
سوم آنست که این صفات زائده بر ذات باشد وحال آنکه مکرر مذکور شده
که علم حق تعالی بلکه جمیع صفات حق عین ذات است ولکن این کتاب ایها لم
یا بنا بر رجوع الی الاقسام فی العبارة اعتمادا علی الشهرة واضح المکرون
لکونه هو سمیعا بصیرا ان سمعه وبصره اما قدیم او حادث والکل باطل
لان الاول یستلزم قدم العالم والثانی ان یکون ذاته تعالی محلا للحوادث
والجواب ان السمع والبصر صفتان مستعدتان للادراک المسموعات والمبصرات
عند وجودها فالسمع یعم المسموع والمبصر لان السمع والبصر وهنا قال
السید المرتضی السمع والبصر فی کان علی صیغة لکونها مخففة صح ان المبصر
المبصر وسمع المسموع اذا وجد او السامع والمبصر هو المدرک للمسموع

والبصر

فعلی الاول هو تعالی سمیع وبصیر لا سامع ومبصر وعلی الثانی ان یکون
یلزم ان یکون کونه السمیع مدرکا للمسموعات والمبصرات صفة متجدده
والجواب اصل در اثبات آنکه حق تعالی مرئی نیست وصح است رؤیة
حق تعالی ازبرای آنکه رؤیه ای تهیة ومقابله ممکن نیست وانی سیر ایمکن
وچون معلوم شد ازینش که هر چه در جهت باشد محدث بود ازبرای آنک
ممکن است چه محتاج است بجهت وهر ممکن محدث است چنانکه گذشت وواجب
محال است که در جهت بود والا لازم آید که ممکن ومحدث بود پس محال است
که او را یعنی واجب را آلات جسمانی یعنی یکی از حواس خمسه ظاهره یا باطنه ادراک
واحساس تواند کرد زیرا که آلات جسمانی چیزی تواند یافت که در جهت باشد
وهر چه در جهت بود حامل اشاره حسی بود بذات یا بالعرض چون جسم وعرض
که قایم بود بجسم که اول قابل اشاره حسی است بذات خود ودوم قابل اشاره
حسی است بالعرض وبتبعیه جسم واز اینجا معلوم شد که چون او یعنی واجب
چنانکه محسوسات را ابتداء نباشد چه دیدن چیزی چنانکه محسوسات را ابتداء مقابله
ساین راهی ومرئی معقول نیست بدیهة عقول چنانکه ابوالحسن بصری دعوی
بداهت کرده در این مقام ومقابله چیز در میان دو چیز که مرد در جهت باشند
متواند بود وان محالیست ودین دعوی را اظهار ادله امتناع رؤیه حق سبحانه
واین شبه اعتراض کرده اند برین دلیل که مقابله شرط رؤیه ودیدن نیست
که ممکن دیدن محسوسات بی مقابله شرط رؤیه است که بالجمله محسوس مراد این رؤیه

باشد اما رؤیة اخروی که ما اثبات میکنیم بالحدقه مخالف این رؤیة است
و رؤیة مخالف این رؤیة بالحدقه لازم که مشروطست بجهت و مقابله بلکه بجهت
و مقابله ممکن است و امامیه و معتزله جواب گفته اند که نزاع ما در این رؤیة
است که مرادف این رؤیة باشد بالحدقه و از قبیل رؤیة محسوسات باشد چنانکه
مصنف قدس سره در عبارة اساسیه بیان فرموده نه در رؤیتی که بالحدقه مخالف
این رؤیة باشد و این رؤیة کشف تام است چه معتزله و امامیه رؤیة بمعنی کشف تام
قائلیم و اثبات میکنیم و مراد بکشف تام آنست که ظهور حق و معرفة ذات و صفات
حق تعالی بر وجهی که متحقق شود در مرتبه کسب قابلیه ممکن باشد از قوة بفعل آید
و صحیح بقوة تمام به مرتبه الفعل باشد و تحقیق آنست که بعد از کمال حال و قیل و قال
از طرفین خلاف و شقاق مبدل بوفاق شده اهل سنه و امامیه و معتزله و فلاسفه
همه قائل بر آنند که رؤیة بمعنی کشف تام خواهد بود و قالت الفلاسفه ان النفس بعد
مفارقتها للبدن حرمان الادراک الحوتی سوء عاقبة یمکن ان یحصل للبیر
من ادراک الله تعالی و معرفته و حضور بعض آیات قرآنی مثل وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره
الی ربک و وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره و احادیث صحیحه بود که
دلالة بر وقوع رؤیة دارد هم از طریق خاصه و هم از طریق عامه لازم بود
جواب اول نفوس بسبب این حجة گفت بس الخ عبارة کرده از ذید ارادة سبحانه
مثل قول امیر المؤمنین سلام الله علیه لم اعبد ربا لم اره و برون ربکم کما
برون القمر لیلة البدر و قوله تعالی وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره کشف و ظهور

تام است

تام است رزقنا الله وجوده قال فی شرح المواقف و اما الرؤیة
المعبر بالکشفة فصحیح لکن لا علی وجه الاحاطة لامتناع ما له اول و آخر عما لیس
له اول و آخر بل بما شاء رب العالمین من التجلی علی النفوس الذی یجب
و تها بحیث لا یبعد لها قوة المعرفة الاوفقة وجب الی العقل و هو المراد
بالکشف التام لا الرؤیة الالهیه و الی هذا المعنی اشار بقوله علم سید المرسلین
امیر المؤمنین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین لا اعبد ربا لم اره و لو کشف الغطاء
ما ازددت یقینا و قال یوم لو کان ابی هاروا فان الابرار المتدرجه فی الحجاب
او ظهور نه تجلیات رباسه و سمات الوسه و اصلها الی الله الکل التوحید
به و تلک الانوار لا منتهی الی حد و عدم متی عرها و افضلها و اکلها محذورا
من فوق کل درجة درجة لا غایة و لا نهایة لما کان قال امیر المؤمنین
سلام الله علیه لیس لصفته حد محدود و لا النعت موجود کشف و مقدور اعم مشابهته
هذا الکلام و قد صرح بقوله بعض الحکمه قال فی الهادی و رؤیة الله تعالی یراه
فی العقل لان الحکم انما اکثر الرؤیة لانه ظن انها حالة هی الحالة التی
تدرکها الرائی عند النظر الی الاجسام و الالوان و لکن تعرف انها حالة
و تلک هی الرؤیة کمال وضوح و مزید کشف بالاضافة الی التخیل فانا نری الصدیق
مثلا ثم نغمض العین یکون الصورة حاضرة فی الخیال فاذا فتحنا العین ثانیا
شاهدت مشاهدة عند فتح العین حدوثا اکمل و اتم من الصورة
التی فی الخیال فتسمیة الاکمال بالاضافة الی الخیال رؤیة لکنه ام الاشیاء

بانجلاء ولا استحالة في انكشاف ذات الله وصفاته والعلم والقدرة ولا امتنع ان يكون
بهذا العلم مرتبة الكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل فيسمى هذا الكشف
الذي فوقه بالاضافة الى العلم كما سمي بالاضافة الى الخيال رؤية الا ان
العالم ظ هذا الكمال غير مبذول في هذا العالم اذ النفوس في شغل البدن وكدورات
صفاته فاذا انجلت في القبور وحصل ما في الصدور وزكت النفوس اشراق
الطهور لم يمتنع ان يستعد لمزيد استصحاح واستكمال في ذات الله تعالى وصفاته
وفي سائر المعلومات يرتفع درجته عن العلم ارتفاع درجة الابصار عن التخيل
فاذا كان ذلك ممكنا فان حقيقة هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية عليه
بحكم وضع اللغة اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقه في القلب
غير مستحيل هذا الكلام وهو صريح في المراد من الرؤية التي ادعاها اهل السنة
ليست الا الكشف التام العلمي الذي قال به الامامية والمعتزلة والفلاسفة
فاحفظه فانه اعز من الكبريت الاحمر لم يحده بهذا النقيح والتحقيق في الدرة الزاهرة
الكتب ظ المبداء له والكشف المطولة والله ولي التوفيق وهذه ازمة السمعي هدايته
در اثبات انكه حق تعالى متكلم است و در معنى متكلم وكلام الهي وحدوث
قرآن بدان كه حق متكلم است باجماع جميع انبيا سلام الله عليهم اجمعين
و اين نقل از انبيا سلام الله عليهم متواتر معلوم شده فاما وجود كلام ازو
معلوم شده بمثل كلي كه مي‌ديده و از اثبات متكلمه حق تعالى اجماع انبيا
دور لازم نمي‌آيد چه اثبات نبوت انبيا و صدق ايشان در دعوي نبوت موقوف

بر ان نيست كه حق تعالى متكلم باشد و هو بانه كه عندي هذا صادق
بلكه بكلي معجزه معاون دعوي نبوة علم بصدق نبي عليه السلام حاصل صف
كلام حاصل مي‌شود و چون معني متكلم بر وجهي در خلق است در حق ما
متصور نيست چه مراد است از مخارج و جوارح و آلات متكلم اصلا ف
كرده اند در معني متكلم بودن حق تعالى اماميه و معتزله بر آن رفته اند كه متكلم
بودن حق تعالى آنست كه حق تعالى موجد كلام و اصوات و حروفست
در محلي ما انت چه بودن باري سبحانه قادر است بر كل ممكنات حاكم كرد شت
به لل تا در باشد كه ايجاد حروف منظوم و اصوات كند در جسمي از اجسام عنز
حق تا معلوم شود كه آن اصوات مخلوق آن جسم نيست و مخلوق حق تعالى است
يا دلالت بر صدق نبي كه ذوات او را معنى باري به نبي اعتبار كرده موجب
حروف منظوم و اصوات است متكلم خوانند و دون كه اهل سنت را
نزاعي نيست و موافق اند با اماميه و معتزله الا در دو فرق اول انكه
متكلم بحسب لغت بمعنى من قام به الكلام است نه بمعنى من اوجد الكلام
في جسم و فخر الدين رازي گفته كه اين منازعه لغوي است و در غايه
و مباحث عليه صحيح نيست و غير مسلم كه لازم كه متكلم در لغت بمعني
من اوجد الكلام في جسم نيست بلكه متكلم در لغت بمعنى معنوي است چه ما
متكلم بمعني ميني كه موجد اصوات و حروف ايم در هوا و حمد ابي الحسين
انكه فخر الدين رازي خود در فوائح غير مذكر گفته و التحقيق ان الكلام

عبارة عن معنى مخصوص متعلق الى الحادر لاجل ان يعرف غيره ما في
ضميره فظهر ان المراد في قول الاشاعرة ان تكلمه بهذه الحروف مجردكونه
فاعلا لها لهذا الغرض ليس الكلام ولكن از صريح مذهب اينها
الامامية و دوم آنکه اهل سنة برآنند که کلام بر دو معنی اطلاق میکنند
یکی آنکه کلام حسی که عبارة از الفاظ و عبارات است و دوم کلام نفسی
که عبارت است از معنی حسی که مغایر علم و قدرة و اراده و حیوة و سمع و
بصر است مغایر حقیقی و قدیم است و قائم است بذات حق تعالی در ازل
و ازل میگویند و متکلم بودن حق یعنی من قام به الکلام النفسی است و اطلاق
کلام بر این صفه میکنند چنانچه شاعر گفته ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ولی تکلف و تعصب اهل السنة از عهده
اثبات آنکه کلام نفسی صفتی دیگر حقیقی او را هست از صفات حقیقیه و اطلاق
کلام بر آن میکنند بیرون نمی آیند و نتوانستند اثبات هیچ یک از این دو چیز
کردن هر چند سعی کردند و میگویند ابو حنیفه و ابو یوسف شش ماه در این
مسئله بحث میکرده اند و فتح نشده چنانچه در شرح عربی بیان کرده ام
پس معنی کردن اشان متکلم را بمن قام به الکلام و معنی کلام نفسی و نفس کلام
بکلام نفسی فی غایة بعید است و معقول نیست چنانچه مصنف در متن تجرید گفته
والنفسی غیر معقول و کرامیه برآنند که حق تعالی متکلم است بمعنی من قام به الکلام
اللفظی و قائم حوادث بذات حق تعالی او روا دارند و مذهب ایشان باطل است

از چ

ازچند وجه اول آنکه معنی متکلم در لغه من اوجد الکلام است چنانکه
گذشت دوم آنکه قیام حروف بذات
حق تعالی ممتنع است چه جای یک کلام مرکب از حروف سیوم آنکه
قیام حوادث بذات حق تعالی محال است و حنابله برآنند که حق تعالی
متکلم است بمعنی من قام به الکلام اللفظی و کلام لفظی قدیم است و قیام
حوادث بذات حق تعالی جائز نیست و این مذهب باطل است ازچند وجه
وجه اول آنکه قدم کلام لفظی باطل بدیهی است چه هر چه اجزای مجتمع در وجود
نیست و هر چه مسبوق بعدم است قدیم نتواند بود و دوم و سیوم از
سابق معلوم شد که کلام لفظی حادث است چنانکه مصنف گفته و چون
کلام مرکب از حروف و اصوات بود و حروف و اصوات اعراضند
و فرق است که بعضی گفته اند که حرف کیفیتی است که عارض صوت
می شود یا مجموع عارض و معروض است یا نفس معروض است باعتبار عارض
و فرق دیگر است که بعوض کتابه را حرف می گویند و صوت مثال الاان
کیفیتی که قائم است بمجازی در جانب جزاة و علاوة و معتزله خلاف کرده اند
در آنکه کلام عبارة از نقوش کتابه و اصوات قائم بمجازی است یا عبارة
از اصوات قائمه بمجاز نیست و بس یا عبارة از نقوش قائم بلوح محفوظ است
و بس ابو علی جبائی مذهب اول اختیار کرده و دیگران گفته که مراد کلام است

و حق تعالی متکلم است هم باعتبار خلق نمودن کتابه در لوح محفوظ
و هم باعتبار خلق اصوات و الفاظ در جسمی که قابل در حین قراءة
و ابو هاشم بر آن است که حق تعالی بمجرد خلق نمودن کتابه در لوح محفوظ
متکلم نمی شود تا خلق نکند لفظ و صوت در محل قابل و الفاظ و بهر آن
که متکلم می شود و حق تعالی مر خلق نمودن کتابه در لوح محفوظ و مصحف
قدس سره ظاهر اند مذهب ابو علی اختیار کرده و ظاهر آن است که مذهب
ابو هاشم اظهر است پس چون کلام حروف و اصوات بود و عرض لا یبقی
باشد یعنی حادث باشد که یک زمان باقی نماند چه اجزای در وجود مجتمع
نمی شوند فضلا عن القدم چه جای آنکه قدیم باشد چه قدیم ممتنع العدم لانه حادث
چه آن که ابتدا و انتها روان الحروف اشیاء من کل کلمة مسبوق
بالاول و مسبوق بالمقارنة و انه یمتنع اجتماع اجزائه فی الوجود
و تعارض فیها عند المصوت [illegible] ان المرکب من الحروف [illegible] لا یکون
مترتب الاجزاء کالقائم بنفس الحافظ و کالحاصل علی الورق من طابع
منه بعض الکلام و انما لزم الترتب فی التلفظ و القراءة لعدم مساعدة
الآلة فالقرآن الذی هو اسم للمنتظم جمیعا لا یمتنع ان یکون قدیما
فانه [illegible] ان الباری تعالی من کون المنتظم من الحروف المجموعة مترتب
الاجزاء یمتنع التعارض [illegible] و ما ذکرتم نشأ المنع [illegible]
و هر آنکه خلاف کرده اند در اینکه این الفاظ و عبارات قرآن که صحیح باشد که

این الفاظ

این الفاظ و عبارات حق تعالی خلق نموده اولا در لوح محفوظ
نوشتن این نوشتن کتابه در لوح محفوظ نمود حق تعالی هم قرآن مجید
[illegible] لوح محفوظ و بعضی بر آنند که الفاظ و عبارات قرآن لفظ جبرئیل
علیه السلام لقوله تعالی انه لقول رسول کریم و بعضی بر آنند که این الفاظ
لفظ پیغمبر است علیه السلام لقوله [illegible] لقوله نزل به الروح الامین
علی قلبک و انزل علی القلب انما یکون بمعنی یکون اللفظ لفظ النبی
صلی الله علیه و آله و سلم و حق مذهب اول است و این دو قول دیگر باطل است
چه معلوم است که نقش این الفاظ حق تعالی خود است بی واسطه فعل
و کسب بنده و خلق این الفاظ بطریق قراءة اولا در محلی قابل نموده
که آن اصوات جبرئیل شنیده و یاد گرفته و تا آن زمان که نوشته
این الفاظ خلق نموده در لوح محفوظ و جبرئیل از آن محل خوانده
و یاد گرفته به پیغمبر صلی الله علیه و سلم رسانیده و آن از جبرئیل شنیده
یاد گرفته اند چنانچه رسولش را علیه السلام سبب در رسانیدن و خلق الا
[illegible] و رسانیدن آنچه شنیده اند و خوانده اند از لوح محفوظ باشند
و وضع و ترکیب کلام چنانچه این دو طایفه توهم باطل کرده اند [illegible]
اعتقاد [illegible] ممکن نیست [illegible] این دو مذهب دیگر باطل است و آن دو آیه
دلالت بر این دو مذهب باطل ندارد و نه مراد از قول رسول کریم
نه آن است که جبرئیل منشی این الفاظ است چه هر که ناقل کلام غیر است

میتوان گفت که این کلام قول اوست چنانکه از اول کلام مفهوم
معلوم میشود و همچنین از نزول قرآن بر دل حضرت صلعم لازم نمی‌آید
که الفاظ و عبارات قرآن از آسمان [illegible] صلعم کاشته چه مراد از نزول معانی
معانی و حقایق معانی این الفاظ است بر دل حضرت صلعم که الله
تعالی عالم است و هیچ عاقل عارف با علم زبان تجویز نمیکند که این
معنی این کلام غیر حق تعالی و الا ملک یا بشر باشد بلکه معنی و موجد
این کلام نیست الا حق تعالی ما یستقیم ولا تتبع الهوی فیضلک عن السبیل
اگر گویند اهل سنت که ما از کلام نفسی نه این الفاظ و حروف میخواهیم
بلکه کلام حقیقی یعنی کلام نفسی که صفتی است حقیقی که مغایر جمیع صفات
مشهوره است میخواهیم که این کلام حسی لفظی که عبارت از این حروف و اصوات
است از وی صادر میشود و کلام نفسی میخواهیم نه کلام لفظی حسی
چه کلام لفظی حادث است جواب گوییم که ما بیان کردیم که قدیم
از صفات ذات اوست که هر نوع و هیچ قدیم دیگر نیست چه بیان کردیم
که حق تعالی را هیچ صفت و صفت زائده بر نفس ذات نیست و قدیم غیر
ذات حق تعالی نیست پس کلام نفسی صفتی است زائده بر ذات حق تعالی
نتوانند بود و بعضی مذهب اوست اما مذهب ایشان که گفته‌اند که
صفات حق تعالی عین ذات خود ظاهر است و اما مذهب ایشان که تجویز
قیام صفات زائده بر نفس ذات میکنند لیکن از رای اکثر کلام نفسی غیر معنی

کما

شما میگوید و ورای علم و قدرت و اراده صفتی دیگر هست مغایر جمیع
صفات مشهوره اهل سنت و قایل بمغایرت کلام نفسی مر باقی صفات
گشته هم باطل است بهیچ وجه ثابت نمی‌شود و بیان این معنی فی الجمله
اینست قال بعض المحققین من العامة اذا اخبر الله تعالی عن شیء او امر به او نهی
عنه الی غیر ذلک واداه الانبیاء علیهم السلام الیهم بعبارات دالة علیه
فلاشک ان هناک امورا ثلثة معانی معلومة وعبارات دالة علیها معلومة
الف وصفة یتمکن بها فی التعبیر عن تلک المعانی بهذه العبارات لافهام الغیر
ولاشک فی قدم هذه الصفة بالنسبة الیه تعالی وکذا قدم صورة معلومیة
تلک المعانی والعبارات بالنسبة الیه تعالی فان کان کلامه عبارة عن تلک
الصفة فلاشک فی قدمه ولکنها راجعة الی القدرة والارادة ولیس شیئا
ورائهما وان کان عبارة عن تلک المعانی والعبارات فلاشک انها
باعتبار معلومیتها له سبحانه قدیمة لکن لا تختص بها العلم لتعلقها
بسائر المعلومات وبل بدلولاتها کلها معلومة له سبحانه ازلا وابدا
وان کان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلثة فلیس علی اثباته
دلیل یعتمد علیه سوی ما وما اثبته الله الاشاعرة من الکلام النفسی
فان کان عبارة عن تلک الصفة تحکمه ظاهر علی ما عرفت انها لیست
صفة اخری وراء القدرة والارادة فلا یثبت مذهب الاشاعرة وان
کان عبارة عن تلک المعانی والعبارات المعلومة فلاشک ان قدمها
بمعنی [illegible] باعتبار صورة معلومیتها فلیس صفة برأسها

بل هو من حيثيات العلم واما المعلوم فسواء كان العبارات او مدلولاتها
فليس قائما به تعالى فان العبارات بوجودها الاصيل من مقولة الاعراض
الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل
الاعراض الغير القارة ويكتفي بقيام به سبحانه بالكلام فذهب بطلان
مذهب الاشاعرة واصولهم المبنية على تجويز زيادة الصفة على ذاته
مع ليس اگر در معنی مساعدة كنند وگويند كلام نفسي عبارة از مدلول
لفظي از معاني معلومه يا الفاظ مخصوصه است ما در لفظ مضايقه نيست يعني
مضايقه در اطلاق لفظ كلام نفسي بر مدرك از علم از حضور يا الفاظ
وعبارات نميكنيم وخلاف با ايشان در مبدأ اين ها نيز داريم واگر در معني مساعدة
وموافقه نكنند پس مضايقه ما هست چون جاري كند از صوفيه در صفات
ثبوتيه وسلبيه هم جمع وبيان اين كرد كه صفات واجب عين ذات است
وبيرون از صفح قديم ديگر نيست اين اعتراض مي آيد اگر صفات عين
ذات باشد پس اطلاق اسماء مختلفه وصفات متنوعه بر ذات حق تعالى
جايز نباشد وحال آنكه در قرآن واحاديث نبوي وغيره نام وديگر
اسما مثل هزار ويك نام وارد است اشاره بجواب فرموده بنحو ما
لطيفة در بيان جواز اطلاق اسماء مختلفه بر حق تعالى از براي آنكه
معلوم شد كه باري سبحانه يك ذات پاك است از وجوه كثرة اجزا
وحيثيات وصفات زائده بر ذات بوجود زايد بر حقيقة ذات

هيچ جهت از جهات تعدد وكثرة را مجال تعرض بكنه پاك عظمت
او نيست ومعناي او در وحدة وتجرد وبساطة بآن مرتبه نيست كه بر هم عدد
كثرات اولا از جمله اكمل جهة وجود دارد واز جمله صفات حقيقة
زائده بر نفس ذات وغير آن از وجوه كثرات ليكن چون سلوب واضافات
متعدده وصفات فعليه كه عبارة از اضافه محض است در حق حق سبحانه
متحقق است ونفس ذات متحقق پس نامي كه بر ذات اكمل اطلاق كرده
يعني جواز اطلاق بر ذات خود كرده چه واضع اسماء ولغات حق تعالى است
چنانچه آية كريمة وعلم آدم الاسماء كلها دلالة بر آن دارد ومحققان
امامية واهل سنة بر اين رفته اند واين قسم را فائده ديگر هست كه بدان
ظاهر شود كه اعتبار غير نمي كند اعتبار ملاحظه غير ذات هيچ حيث
هر يك از صفات جمعا اضافيه وفعليه وسلبيه لفظ الله اسم است در لغة
عرف وخداي در فارسي وتنگري در تركي نام اسم موضوع لذاته تعالى من غير
اعتبار امر آخر معه ولهذا تكون ذلك لفظ واحد في الموضوع
له هذا الاسم كالرحمن فانه موضوع لذاته باعتبار غيره وهو الرحمة
حكى الامام الرازي المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله سبحانه وليس بمشتق
وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقهاء ويدل على انه
الله ان في جانب الكتاب ولم يستعمل الله لغير المفهوم الكل اصلا بل
من علم لذات بعض من العبد ومحق وذلك لا لاجل من اسم اخر عن صفاته

ولا یصح له ما یطلق علیه تعالی سواه ولانه لو کان وصفا لم یکن
قول لا اله الا الله توحیدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا یمنع الشرکة
ولانه یوصف ولا یوصف به وفی ما سورة ابراهیم من قوله وعلی
واته الحمید ال وقال بعض المحققین انه وصف فی اصله لکنه لانه
لما غلب علیه بحیث لا یستعمل فی غیره وصار کالعلم مثل الثریا اجری
مجری العلم فی اجراء الاوصاف علیه وفی امتناع الوصف به وفی
عدم تطرق احتمال الشرکة الیه لان ذاته المخصوصة من حیث هو بلا
اعتبار امر آخر غیر معقول للبشر فلا یمکنه ان یدل علیه بلفظ وضع بازائه
ولانه لو لم یکن وصفا لما افاد ظاهر قوله تعالی وهو الله تعالی فی السموات
معنی صحیحا وتحقیق توضیح این سخن آنست که الوضع للعرف عادة
یتوقف الواضع وضعت لفظ کذا بازاء معنی کذا ابد [illegible] موارد الاستعمال
وهذا انما هو فی الامور المعقولة للبشر وهو انما یکون اذا انقضت
معنی اللفظ الامر المذکور و نوشته است که جواب می توان گفت
منع حصر موقوف وضع در این دو طریق چنانچه که بیان ولایت
که در سخنان حوالدین رازی گذشته معلوم شود که این لفظ علم ذات است
واز عدم استعمال این لفظ در محض ذات بی اعتبار امر فهم نمی شود
که این لفظ موضوع ازبرای محض ذات نیست و فایده وضع
ازبرای محض ذات با عدم فهم محض ذات از این لفظ بیان داشت

یکی آنکه بعضی آثار وخواص را از لفظ مترتب شود که بر اثبات آن
کرما از ابعض ذات موضوع نیست مترتب نشود و محققان معتزله
وصوفیه وفلاسفه برآنند که اسمی که بازای محض ذات بی اعتبار
موضوع باشد نیست و نمی‌توانند بود و امامیه و اشاعره برآنند که
می‌تواند بود و در این طرفین هر جواب از هر یک دو طریق و ادله
مذکور شد [illegible] اکثر حق مذهب امامیه و اهل سنه است در این
مسئله و هر نه بسط در شرح عربی مذکور است فقیر [illegible] الله دو دیگر
نامهای بزرگوار حق تعالی که بود [illegible] نام ذکر باشد و دیگر نامهای
مرا دریگ نام باری تعالی الحب اضافه ذات او باغیری باشد
چون قادر و عالم چه قدرت و علم مرد امری اضافی اند اما علم خود
ظاهر است که اضافه محض است یا صفتی است ذات اضافه و اما
قدرة ازبرای آنکه عبارة است از تاثیر تابع داعی و تاثیر
اضافه است و داعی خود علم مصلحت است و خالق یعنی تاثیر ایجاد
و اخراج از عدم بوجود است وفی الطبرسی الخلق الفعل علی تقدیر
وفی موضع اخر الخلق هو الاحداث یعنی علی تقدیر من غیر احتذاء
علی مثال ولذلک لا یجوز اطلاقه الا فی صفاته لانه لا احد سوی الله
یکون جمیع افعاله علی ترتیب من غیر احتذاء علی مثال کریم یعنی ذو الجود

وقيل المحتوى على الجود وروحهما للعقل والقدرة وقيل معناه العلي
الرتبة ومنه كرائم المواشي اي خيارها فيرجع الى صفة اضافية
وقيل لغفر الذنوب وحق آنست كه جميع معاني هست از آنكه همه امور معتبر
باشد در كرم با معناهاي الهي با حسب غير اوني چون واحد يعني عدم الشريك
والنظير در ذات وصفات است بالمعنى بالمنع اين است كه شي حي جهته
وصفات كاد و مراتبه وحده دو اعتبار است يكي وحدة ذاتي است
و وحدت ذاتي بودن شي است بحيثي كه اعتبار كرده نشود در مفهوم
جزئي كه شعور تعدد وحده واثنينه باشد بحيثي كه عدم اعتبار كرده
هم در مفهوم او معتبر نباشد لما فيه من الاشعار بما لطبها للكثرة المستلزمة
للاثنينية و واحد باين معنى حقيقي صرف هست و جزئي حامل او نيست
و واحد باين معنى غير واحد معتبر در اعداد است و قولهم انه واحد لا بالعدد
باين وحده است و فرد يعني سبب قسمة و معصيته است ازو حق تعالى و عدم
زيادتي وجود و عدم زيادتي صفات واصل در اين صفت صمد انه بوده
و غني يعني بالاكتفاء است الى اي في شي ودر نوع وجوب وجود است
و از لوازم اوست و قديم يعني بالسبق على وجوده و عدمه و عدم مسبوقيه
وجود او بعدم است و اين هم فرع وجوب وجود است هر مرجه
واجب الوجود است ممتنع است عدم بر او و مطلق پس ممتنع عدم
پيش از وجود ولي قديم باشد و قديم ذاتي عبارة است از علامه حسن وحشية

معنى حكمه عدم احتياج بغير و في الحكمه ليس وجوب وجود است با لحسب
تركيب از اضافه و سلب باشد چون حي يعني عالم قادر في
يعني معدوم نمي شود و كرد فنا و زوال به افق كبريا او لي نشده و قال
الشيخ في تعليقاته ان كونه حيا يكون بالسلب و باضافة الى الموجودات
فانه باضافة الى الكل يكون حيا و غير اصلاف كرده اند در معنى
غير و معني كه موافق مقام است المنع الذي لا يعيب فانه باعتبار
الاضافة والسلب معا و واسع هو الذي وسع جوده جميع الممكنات
و علمه جميع المعلومات و قدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان
و رحيم در عدة الداعي فرموده كه يعني ايجاد النعمة لمرحوم و كشف
البلوى عنه والحداث بر ان لوامسه التحلق بر ابه الالات
و ايصال الخير الى ارباب الحاجات و ظاهر است كه شارع باعتبار
سلب و اضافه مرد و است برين قياس بدان كه معاني اسماء الهي
كه بر حق تعالى اطلاق كرده اند و در قرآن و حديث راجع است
بيكي ازين اعتبارات بلكه واني بر حق هست بس شارع قضيه يعني
شارع حكم كه اطلاق اسماء مختلفه بر حق تعالى جائز است بنا بر اعتبار
سلوب و اضافات ليس بر لفظ وام كه لائق جلال نفي عظمه و بزرگي
حق تعالى و صفات سلبي او و منا سب كمال يعني صفات اضافي او باشد
بر وي اطلاق توان كرد عقلا الا انست كه ادب نيست شرعا كه بر حكم

که اجازه او از ان حضرت حق تعالی صادر نشده باشد در اطلاق
ان اسم بر حق تعالی بروی اطلاق کنند از برای آنکه ممکن بود که
بر وجهی دیگر که ما ندانیم و فهم ما بان نرسد لایق جلال و عظمت کامل
مقدسش از این جهت است که علما امامیه و اشاعره بران رفته اند
که اسماء الله توقیفی است یعنی اطلاق اسما بر حق تعالی موقوف
باذن شارع است و ما در قران و حدیث و بیان ائمه معصومین
وارد نشود اطلاق جایز نیست بمحض جواز عقلی قطعی از برای آنکه
ظاهر حال که حق تعالی یک ذات صرف است و هیچ صفتی زاید بر نفس
ذات ندارد و همین یک ذات را بحیثیات خود فان اقتضا میکند
که اکثر فراوانه یعنی رحمت و عنایات بی نهایت ان الفاظ یعنی اسما بوده و
نه بنام با منزا رو یک نام باعتبار ان از نامهای مشهوره حق تعالی انبیا
و معصومان یعنی ائمه معصومین و اوصیا انبیا سابقه سلام الله علیهم
را الهام بر ادای برون نور نشادی باین اسما هیچ گوینده از انس و جن
و ملائکه منزه باداری و قدره اجری لفظی یعنی مقدره اطلاق لفظی
با وضع اسمی ازین الفاظ و اسمی ازان اسما به ادای حیثه او یعنی
حق تعالی بوذی خوش یعنی از برای آنکه هیچ از وجوه اسم از اسما
مطابق همی یعنی آن همی رسد که بفهم ما مخصوص میسوز است بود حصه فهم ما
محصه ان همی لی رسد و علم او نمانفت و ازینجاست که بسیاری از علما

الجاز

اطلاق
اسما را بر حق تعالی نکنند چنانکه در شرح مواقف گفته و تحقیق المقام
و توضیح المرام انه لا خلاف فی جواز اطلاق الاسماء و الصفات
علی الباری اذا ورد اذن شرعی وعدم جوازه اذا ورد منع
و اما الخلاف فیما لم یرد به اذن ولا منع وکان موصوفا بمعناه ولم یمتنع
اطلاقه موهما لما یستحیل فی حقه فعندنا لا یجوز وعند المعتزلة یجوز والیه مال
القاضی ابوبکر من الاشاعرة وتوقف امام الحرمین
وفصل الغزالی فجاز تجویز الصفة وهو ما یدل علی معنی زاید علی الذات
دون الاسم وهو ما یدل علی نفس الذات وانما قلنا لا یجوز لانه
لا یجوز ان یسمی النبی صلی الله علیه وآله وسلم بما لیس من اسمائه بل لا یجوز ان یسمی
واحد من افراد الناس بما لم یسم به ابواه فالباری تعالی
اولی قالوا انا نعلم ان کل لغة یسمونه باسم مختص بلغتهم کخدای بترکی وشاع
ذلک وتواتر من غیر نکیر وکان اجماعا قلنا کفی بالاجماع دلیلا علی الاذن
الشرعی وهذا ایضا یؤید انه لا خلاف فیما یرادف الاسماء الواردة فی
الشرع ولا یخفی ان ما ذکره المص من الدلیل اول من ذکر واعلم ان الاسماء
الحسنی والتعیین علی ادیانها المعوله عن المنبا فان الشیخ الفقیه احمد
ابن الفهد فی عدة الداعی قد روی الصدوق باسناده مرفوعا الی ابی عبد الله
ابن صالح الهروی عن علی بن موسی الرضا علیه السلام عن آبائه علیهم السلام

عن علی علیه السلام قال رسول الله صلعم لله تسع وتسعون اسما من دعا بها
الله تعالی استجاب له ومن احصیها دخل الجنة وقد روی الصدوق ایضا
باسناده الی سلیمان بن مهران عن الصادق جعفر بن محمد علیه السلام
عن ابیه محمد بن علی عن ابیه علی بن الحسین بن علی عن ابیه علی ابن ابی
طالب علیهم السلام قال قال رسول الله صلعم ان الله تبارک وتعالی
تسعة وتسعین اسما مائة الا واحدة من احصیها دخل الجنة وهی الله الواحد
الاحد الصمد الاول الآخر السمیع البصیر القدیر القاهر العلی الاعلی
الباقی البدیع الباری الاکرم الظاهر الباطن الحی الکریم الحکیم
العلیم الحلیم الحفیظ الحق الحسیب الحمید الحفی الرب الرحمن الرحیم الذاری
الرازق الرقیب الرؤف الرائی السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار
المتکبر السید السبوح الشهید الصادق الصانع الطاهر العدل العفو
الغفور الغنی الغیاث الفاطر الفرد الفتاح الفالق القدیم الملک القدوس
القوی القریب القیوم القابض الباسط قاضی الحاجات المجید المولی
المنان المحیط المبین المقیت المصور الکریم الکبیر الکافی کاشف
الضر الوتر النور الوهاب الناصر الواسع الودود الهادی الوفی
الوکیل الوارث البر الباعث التواب الجلیل الجواد الخبیر الخالق
خیر الناصرین الدیان الشکور العظیم اللطیف الشافی وقال بعض شراح

المتاخره

المتاخره ورد فی الکتاب والسنة اسامی خارجة عن التسعة والتسعین
کالباری والکافی والدائم والبصیر والنور والمنیر والصادق
والمحیط والقدیم والوتر والفاطر والعلام والملیک والاکرم
والمدبر والرفیع وذی الطول وذی المعارج وذی الفضل والخلاق والمولی
والنصیر والغالب والرب والناظر وشدید العقاب وقابل التوب
وغافر الذنب ومولج اللیل فی النهار ومولج النهار فی اللیل ومخرج
الحی من المیت ومخرج المیت من الحی والسید والحنان والمنان وامثال
ومدت جمع ان عبارات الموجود والذات والازلی والقائم والواجب
وامثال ذلک فتنبه وارشاد این قدر در معرفت و اثبات وجود و
واحد وصفات باری تعالی اسمه از ثبوتیه وسلبیه نفی در ذهن حس قیاسا
ودلیل واستدلال کند که رکن اعظم وقاعده بزرگ اصول دین است
چه قسمای به اصول دین معرفت و اثبات صفات حق ع و ماتی توابع ولواحق
این اصل است واصول دین شش اما همه بحث توحید وعدل ونبوة وامامة
ومعاد است مشهور نزد ایشان پنج است توحید وعدل واقرار بنبوة ووعد
ووعید والقیام بالامر بالمعروف ونهی المنکر وقال اهل السنة اصول الدین
هو التصدیق بالله وبکون النبی صادقا والتصدیق بالاحکام التی یعلم یقینا
انه علیه السلام حکم بها دون ما فیه خلاف او اشتباه که مکه خود اصل دین
است و باقی اقسام توابع ولواحق است از برای اینکه اصل کالشیء علیه

معرفة حق تعالی و دوم توجه کنی قال و هر آنکه اصول دین معنی لغوی دارد
و معنی اضافی دارد و معنی لغوی دو است اول او اصول خمسه است
و دوم علم کلام که مقصود ما اثبات اوست و معرفة اصول خمسه است و وجه
تسمیه کلام با اصول دین لانه اساس العلوم الشرعیة و الیه یؤول احدها
و اقتباسها فانه ما لم یثبت وجود صانع قادر عالم مکلف مرسل
للرسل منزل للکتب لم یتصور علم تفسیر و حدیث و لا علم فقه و اصول
فکلها متوقفة علی علم الکلام مقتبسة منه و وجه تسمیه اصول خمسه با اصول
دین لان الدین الکتاب و السنة و هما موقوفان علیها باعتبار الاصول
و ذلک لان حجیتهما موقوف علی اثبات رب قادر حکیم منزل للکتب مرسل
للرسل للدعوة الی دار القرار و هما و هما علی وجود الامام معصوم
حافظ لهما عن التغیر و التبدیل اما معنی اضافی پس موقوف است بمعرفة
معانی مفرده هر اگر دین در لغت بچند معنی آمده یکی از آن جزا است
و در عرف اهل شرع دین وضع الهی سابق لذوی العقول باختیارهم المحمود
الی ما هو خیر لهم بالذات و شامل اصول و فروع است و گاه است که مخصوص
بفروع می شود و در بعضی استعمالات و اینجا اعم و خاص بفروع مشهور است نبود
و اصول جمع اصل است و اصل در لغت بمعنی ما ینبنی علیه الشیء است و در اصطلاح
بچند معنی آمده اول راجح چنانکه میگویند اصل حقیقت است یعنی راجح است
بر مجاز و بمعنی قاعده هم مستعمل است کقولهم لنا اصل و هو ان النص مقدم علی الظاهر

و بمعنی

و بمعنی دلیل هم آمده کقولهم الاصل فی هذه المسئلة الکتاب و السنة
یعنی دلیل درین مسئله کتاب و سنة است و درین مقام بمعنی ما یبتنی
و ینبنی علیه الدین است اگر بمعنی لغوی باشد یا بمعنی قواعد دین و عقاید
دین یا بمعنی دلائل دین است و مناسبتر همان معنی لغوی و بمعنی ظاهر آنست
1 که معنی لغوی یعنی مرادی از اراده معنی لغوی است و بالجمله این مرد در معرفة
ذات الله بطریق فکر و نظر کافی باشد مادام که بر آن واقف شود
از حد تقلید فرا تر آمد و تقلید قبول امر غیر است فیما یفعله او فیما
یقوله من غیر نظر الی دلیل کانه جعل قول الغیر و فعله قلادة فی عنقه
و درین بحث سه است بر مسئله مشهوره و آن مسئله اینست که آیا معرفت
الله تعالی و صفات ثبوتیه و سلبیه و باقی اصول خمسه واجبست بدلیل و نظر
یا دلیل واجب نیست و تقلید اهل حق کافیست جمهور علما امامیه
و معتزله و اهل سنة و اکثر امت بر آنند که نظر و استدلال در معرفة
در معرفة الله تعالی واجبست عقلا و شرعا نزد عدلیه و شرعا نزد
اشاعره و لکن اختلاف کرده اند جمهور اهل سنة از فقها مشهور
بر آنند که تارک استدلال بنظر عاصی و فاسق است اما کافر نیست
بترک استدلال در دائره ترک و اطلاق تحقیق کرده و بسیاری از علمای امامیه
هم برین رفته اند اما جمهور علمای امامیه و معتزله بر آنند که تارک استدلال
بترک استدلال کافر است و ایمان صحیح و نافع نیست و لکن خلافست

حضرت پیغمبر صلعم و ائمه هدی علیهم السلام و صحابه و تابعین هرگز را
هرین وعده سر بودند و سخن کسی را تکلیف فکر و نظر و استدلال
نه نموده‌اند و این متواتر ثابت شده و ببحث لانا لانم انه صلی الله علیه
و آله و سلم امرهم بالفکر والنظر فی الصحة و لبعد بعلم اصول العقائد
والمدعیات فانه صلی الله علیه و آله و سلم اشتاد شغل تعلیم المکلفین
بتذکار دشواریها و چگونه چنین باشد و حال آنکه تمامی قرآن
سراسر پر است از استدلال و نظر در اثبات وحدانیه و صفات
ثبوتیه آلهی و فرموده فاعلم انه لا اله الا الله و نیز معرفة الله تعالی
بذات و صفات بدیهی نیست و نظری و هر علم نظری بی نظر و فکر
حاصل نمیشود و علم خلق را از وجهی که دلیل بر عمر شود و در مذهب
معتزله هم حرجی عظیم است الا آنست که بعض معتزله بر آن رفته‌اند
که هر که قدرت بر دلیل تفصیلی دارد مکلف است بتفصیل و هر که قادر
بر تفصیل نیست مکلف است بر تقلید ظن حق و مسامحه اهل و بعضی
از معتزله بر آنند که هر که بر تفصیل قادر است اگر بر اجمال قادر است
مکلف است بر اجمال و هر که بر اجمال قادر هست او مکلف هست
حق تعالی او را افزوده است از برای امتناع مکلفین بحد مرادش همچنان
حرارت جهنم را جهت امتناع مکلفین افزوده و این مذهب باطل است ه

مسائل اما جمعیة و معتزله امامیه بر آنند که دلیل اجمالی کافیست از برای
خلاصی از کفر و معصیت و تفصیل واجب نیست و فرق میان دلیل اجمالی
و تفصیلی آنست که دلیل اجمالی همین که این کس را از عیب تقلید
محض خلاص میکند و به دلیل محکم شد شود و اگر چه قادر بر تقریر
و تعبیر دلیل بر قوانین منطقیان و متکلمین نیست و قادر بر دفع شکوک
و شبهه باشد و دلیل تفصیلی آنست که دلیل بر قوانین متکلمین تواند کرد و معتزله
بر آنند که دلیل تفصیلی واجبست و اجمالی کافی نیست و شارح
معلم علم کلام فرض عین است و مذهب امامیه فرض کفایه است
و حشویه بر آنند که تقلید واجبست و نظر و استدلال حرام است
و این مذهب باطل است و غزالی و بعضی از محققان بر آنند که نظر
و استدلال بهتر است اما واجب نیست و تارک عاصی نیست بلکه فضلا
عن الکافر و مقصود بالذات آنست که نفس آدمی منقش شود و اذعان
کند بعقاید حقه و مخفی بر آن که در نفس او برهان و جه اثبات هرآینه
و اعتقاد کند بالعداز فرون صحیح نبود و شارع جبری و زبانکاری
و الّا نشر طاری نبود و باشد اعتقاد خود حاصل و فارغ البال باشد
خواه این عقاید را از دلایل حسی حاصل کرده باشد و خواه از دلیل
اقناعی و خواه بحسن ظن در حق کسی بنیاد کند و خواه بتقلید محض جبر

هفه : ۵

چه عموم تکلیف معلوم است بدلیله این و چو دانستیم که این قدر کفایة است
در تحقیق یعنی معرفت بنظر صحیح عقلی چنانچه شیخ ابن سینا فرموده و در علم
کلام فرا گرفته شد این مقام نظر و استدلال محرر گردد و این طایفه
و چون آنکه علم کلام علم است بامور که قادر می‌شود بآن بر اثبات
عقاید دینیه بدلیل و دفع شکوک و شبهه و بعضی گفته اند علم بعقاید
ادله قطعیه یقینیه و در موضوع کلام نزاع است بسیاری از متکلمان
بر آنند که موضوع کلام ذات حق تعالی و ذات ممکنات است
از آن حیثیت که مستند است بحق تعالی و بعضی گفته اند و چون این علم را
علم کلام نام کرده اند از برای آنکه مسئله کلام یعنی قدم و حدوث
قرآن و کلام الهی از مشکلات کرده‌اند علم بحث از آن کرده
تا از برای آنکه این مسئله اشهر مباحث این علم است و از روی جدال
و نزاع و قتل و قتال چنانکه در یک روز منعقد عالم بر سر این مسئله
حدوث و قدم قرآن کشته شده اند یا از برای آنکه بواسطه این علم
قدرت بر کلام حاصل می‌شود و همچنانکه منطق بواسطه آنکه منطق
بواسطه قدرت بر نطق داده می‌شود او را منطق گویند یا از برای آنکه
اول علمی که واجب است تعلم و تعلیم آن بکلام این علم است و بیان
حاجت بعلم کلام خود ظاهر است و فواید و منافع این علم بسیار است

یکی ازان

یکی از آن اینست که صاحب این علم صحیح است بانفاق ایمان
متکلمین بالاتفاق و بواسطه اتفاق بر وی قیامت از آتش دوزخ
خلاص می‌شود و دانستی که بر وی رجا که بآن علم حاصل می‌شود و پس
را اما باید دانست که معرفت آنکه حقیقت ذات پاک اوست مقدور
بشر نیست این عبارة دو احتمال دارد یکی آنکه معرفت کنه ذات
حق تعالی بشر را حاصل نیست و اگرچه ممکن است که حاصل شود چنانچه
انبیا علیهم السلام حق تعالی ذات خود را بر ایشان ظاهر ساخته که خواهد
و دوم آنست که معرفت کنه ذات حق ممتنع است که بشر نه اند
و ملک و غیر ملک بآن نتوانند رسید و این مذهب صوفیه و فلاسفه
است بظاهر عبارة مصنف قدس سره مایل بآن است چنانکه
این عبارة و در وسع فکر هیچ آدمی نبوده اند که کمال الهی یعنی
صفات ثبوتیه کمالیه حق تعالی عز شانه آنست که دست عقل
و فهم بر وی رسد چه حقیقت حق تعالی و حقیقت صفات کمالیه و صفات
مخلوقه حق تعالی بالکلیه مخالف حقیقت بشر و حقیقت صفات کمالیه بشری است
و وهم و عقل کی بر سید که از جنس خودش باشد و لهذا از روی
در حقیقت خود شاید و نداند و لهذا حق تعالی آدمی را الهمن صفات
ثمانیه که در حق او است و در نوع بشر است از آن فصل هست
مکلف نموده و تکلیف بعضی که نظر در ادای بشر نبود و عظم تر

از آنکه با حافظه و حس نوشت دارد که مشغول کرده در وی صور اشیا
چنانکه در آینه و حفظ مدرک شود و حاصل کنی آنکه کنه حقیقت و نوع
و کنه صفات حسی و کنه صفات عقلی حق تعالی مدرک نوع بشر نیست
بلکه ممتنع است که مدرک نوع بشر شود حسی حق تعالی و حسی صفات
ذاته و عقلی حق تعالی الحقیقه مخالف حسی و حسی صفات ذاتیه
ممکنات و حسی صفات عقلیه را آنچه ما میدانیم بطریق فکر و نظر پیش
از این نیست که موجودی هست واجب الوجود که اگر با بعضی از موجودات
که یافته و حس مدرک شده اضافه دهیم یا از وی سلب کنیم نه میتوانیم
که او را صفتی ثبوتی حاصل است چه بودن صفت ثبوتی مر حق تعالی را
محال است چه مقرر شد که صفات حق تعالی عین ذات حق تعالی است
و ظاهر است که مجرد اضافه و سلب مر حق ثبوت صفت ثبوتی نمی شود
و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا هر مرتبت صحت متقدم مشترک است
و تعدد قدما جایز نیست و اگر کسی خواهد که از این مقام برتر آید یعنی بالاتر
رود و بمرتبه یعنی از مقام معرفت حق تعالی بطریق فکر و نظر در معرفه
رسد که از این مرتبه بهتر باشد باید دانست که بیرون از آنچه یافته است
بطریق فکر و نظر صحیح چیزی دیگر و مرتبه دیگر فوق مرتبه که نظر و فکر
و نظر آن نیست چه انبیا و اولیا صلوات الله تعالی علیهم اجمعین که بالتمام
در علم و عمل رسیده اند و ثبوت این مرتبه متواتر یافته شده و انکار

تحقیق این مرتبه مکابره است که لایق عقلا نیست قال الغزالی
علم بخدای تعالی حاصل کردن بطریق تعلم راه علما است و این نیز
بزرگ است ولکن مختصر است باضافه تعلم انبیا و اولیا صلوات الله علیهم
علیهم که بی واسطه تعلم ادیان از حضرت حق سبحانه بر دل ایشان
میرسد و عالم اگر خویشتن خالی کند از علم آموخته و دل با آن مشغول ندارد
علم گذشته حجاب وی نباشد و ممکن بود که ویرا نیز باطنی برآید همچنانکه
چون دل از خیالات محسوسات خالی کند خیالات که سبب وی را
حجاب نکند و عالم چون پندارد که همه است که وی می پندارد این
پندار حجاب وی کند اگر از این پندار بیرون آید علم حجاب وی نباشد
و چون این فهم ویرا اول درجه وی باید کمال رسیده باشد و راه
وی ایمن تر و درست تر بود والله اعلم و الی هنا کلام المصنف
بقوله و چون دانستی که مرتبه فوق این مرتبه طریق فکر و نظر هست
پس همه برین قدر مقصور نباید برمعرفت بطریق فکر و نظر مقصور ندارد
و همت بیش بلند و خود را از مرتبه حسی که بطریق کشف و عیان است
برتر برد و از مقام استدلال خود را خلاص کند چه محققان گفته اند
پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود و الی عالی قدر
که تمامی عمر صرف کسب کمالات بطریق فکر و نظر کرده اند افراد
از دین برتافته مگر توجه خاطر و همگی همه را متوجه طریق تصفیه باطن

باطن است فیه اند و ازان بمطلوب حقیقی رسیده اند طرق انست که
مصنف قدس سره اشاره باین کرده فان تحصیل التحسین طریق البحث
والاستدلال اگرچه موجب حل بعضی مشکلات و کشف بسیاری از معضلات
می شود اما نفوس مشرقه را انچه صدر و سکون علم طلب به ان
حاصل نمیشود و چنانچه از احوال و اقوال ائمه صاحب کمال که در مبادی
احوال به جمیع علوم رسمیه و جدال اشتغال داشته اند و چون تصور
ازان نیافته اند ازان طریق گذشته رایت ترک و تجرید افراشته
اند معلوم میشود بل حدیث المحسن الی ان تحصیل المطالب الیقینیة
من طریق الفکر والبرهان متعسر مطلق او فی اکثر الامور فالحق
طریق تحصیل معرفة الله فی طریق تصفیة الباطن ولکن حق است که
طریق تحصیل مطالب بطریق فکر و نظر هم میتوان حاصل الطریق تصفیه
میتوان هم انتفع لاهل البصائر والعقول السلیمة ان تحصیل المعرفة
طریقتین طریق البرهان و طریق الکشف والعیان و تصفیة الباطن
وصدق الالتجاء الی الحق سبحانه وقال بعض العرفاء و محافل فیه
محول الفعل الحذاق من اهل النظر کلهم من حصول العلم بذاته
وصفاته من طریق التعلیم غایة العادات و منتهی الدرجات وهذا
جهد عظیم قد استولی علی الاکثرین من المسمون فی العلم والواصلین
فیه فضلا عن من بعد فی الشکوک و من ظن ان العلم بذات

المعوق

سجده

المعوق و صفاته عن الوصول الیه معه بمن الضلال ذلک علیه
وقد صار الی ان الوقوع فی مخبث السبع القارک والعلم بالوقوع
واحد فهو فی مهوات بعیده عن الجهل وبه امثال هولاء التزم
فی اغترارهم بظنونهم المتقادمه و آرائهم المتناقضه علی ان الوصول
الی ما یدعو به من العلم المشار الیه عزیز جدا لا یتفق ذلک الا فی الاول
النادر ولبعض الاشخاص فی احاد الاعصار والطریق الی الله
وعر و سلوکه صعب و فیه ما لا یحصی من البحار المغرقة والنیران
المحرقة والجبال الشواهق والتی که اوراداده اند تا بدان ضرها
دریابد که ان علمی نظری و عملی و قرینی ظاهره و حواس باطنه
است که بعض خود مدرکند و بعضی آلة ادراک و در ادراک
مدخل دارد و معرفت یعنی ادراک و احاطه یعنی علم بروجه کلی تام
که شی که اوراک قوی عدم حق اید یعنی بموجد ممکن است که در حد ذات
خود معدوم و وجود ایشان از غیر خود است پس از پیش
معدوم بوده اند و بعد ازان معدوم خواهند شد بوجه تفرق
اجزا که دیگر موجود و پیش مستغرق عدم اند چه جای قوی عدم
مشغول ندارد و اند که مشغول کرده اند ان الات بمقدم موجد انست
که بعض را بعد از فنا رفت هیچ علم حقیقی معتقد به باقی نمانده و بقیه حصها
که بکشد در معرفت کثرت که ازو بوی عدم حق اید باحصر و ضائع اثر

بکشند

المحوط

قوط

بسوط

جایی که گفته اند که علوم حقیقیه باقیه بعد از مرگ آنست که معلوم شد به
آن علم امور باقیه اند نه ماننده علم معرفه شعر از مان و اوضاع
ملکه طریق رسیدن بآن مرتبه که بود آنرا مرتبه قطع طریق فکر و نظر است
است که جمیع علایق معنی اوری از جمله لذات جسمانی که در بهشت
می باشد و موانع دنیوی از خاطر و ضمیر یعنی از لوح حواس که محل
حظور و امور شهوانی است و از عقل که محل ادراک کلیات
است و نهان و مستور است منقطع کرده اند این علایق و موانع
را از حواس و دل که مانع ادراک و مشاهده حقایق وجود او
محسوس حسی یعنی علق خاطر و حواس است علایق معنوی و صوری
دنیوی چه نفس ذات مجرد است یا جسم روحانی است از عالم
سماویات و از زمره ملائک ملکوت اعلی که در قفص بدن مقید
و گرفتار مانده علایق و موانع دنیوی و توجه بلذات و شهوات
و میل خاطر بمال و جاه و استعمار جهات بکرات موهومه و چون
قطع علایق و موانع از جمیع مکن نیست الا بضعف حواس و قوی کنند که
و حواس ظاهره و قوی باطنه که آلات ادراکات مالی اند ضعیف
کنند تا قطع علایق و عوایق توانند کرد و چون ضعف قوی میسر نیست
الا بضعف نفس اماره چه سلطان مرزا اوست و حواس و قوی
جنود و عساکر او بند و ضعف و قوه آن تابع ضعف و قوه نفس
اماره است و مود و نفس اماره را که لشکر لحلات فانده و توجهات

گاه دنه در ساحات صدر و دل که خلاصه ابدی و کل است می برآکند
یعنی برآکنده می کند و هر آنکه نفس جاهله مهور است بر شر و لذت
نفس اماره و لوامه و سطمنه نفس اماره است متابعه قوی شهوی و غضبی
کند و رذایل اخلاق را ملکه کند و از این جهت این نفس را نفس اماره
سکر شد یعنی بخف امر کننده به بدی که جمیع قسم از افعال مرتکب است
کرده پس بهانه از سری رسیده مسمی صفت مالوه شد و الفضل لوامه
عبارة از آن است که نفس در رذایل و متابعه قوی شهوی و غضبی
راسخ و ثابت نباشد بلکه گاهی مایل بجانب حق باشد و متابعه عقل
و حق نیز و ملامه کند خود را به بدی کردن و گاهی متوجه بدی شود و از این
جهت او را لوامه گویند که گاهی ملامه خود میکند در بدی کردن و قصر
در آن است که مثل لوامه است که نشاه او خود این جنبها در
پس از کردن داند که بعد از کردن خود را ملامه خواهد کرد و بر عقل
از حق نیز در دنیا و نفس مطمئنه است که بعد از تهذیب اخلاق منقاد
عقل عملی باشد و بر متابعه انبیا و اولیا و دوری از معاصی ثابت
و راسخ باشد خواه سهوا و تا دلا و نا در او از معصیتی برزند یا مطلق
معصوم باشد چنانکه معصومین اند سلام الله تعالی علیهم از انبیا و ائمه
ما ی و ظاهر است و ظاهر است که نفس اماره و مطمئنه نمی شود چنانکه
الا بریاضات کنف که نفس اماره را بند ریاضه بر نهند ریاضت
عبارت از منع نفس از مطلوبات نفس من الحرکات المضطربه جعلها
کمست بصیر طاعتها لمولاها مکلها و فقرا و بها منع النفس الهوا عن سطوة

الشهوة والغضب وما يتعلق بهما وجميع النفس الناطقة غير متابعة
القوتين الحيوانية من رذائل الاخلاق والاعمال كالحرص على جمع
المال واقتناء الجاه ولوازمهما من الحيلة والمكر والخديعة والغلبة والحمية
والحسد والبخل والانهماك في الشرور وغيرها وجعل طاعة النفس للعقل
العملي ملكة لها على وجه توصلها الى كمالها الممكن ومراد ازین
طریق ناهموارست از معرفه ادات سلوک وما الحه سابع یعنی
سبع معداد اربعین که مصنف جمع کرده و در شرح عربی آورده مبحثی
می توسلم بهما للفوائد وتوضیحا للمقاصد بدانکه هرکه متوجه حق شود
و تصفیه باطن کند و خواهد که معلوم راه صوری منقطع شاید و سیر باطنی
ناهموارست اورا از چند چیز اول بجانب حق تعالی و این حرکت
چند شرط دارد اول ایمانست و تحصیل جمیع ایمان و لوازم ایمان
بعد ازین می آید دوم ثباتست و عزم جزم است بر توجه بجانب حق تعالی
و سیر و حرکت معنوی بجانب حق لان المتزلزل في شيء لا يكون طالبا
له ولا فائدة في الحركة الاضطرابية الغير الثابتة وعلامة ثبات و تقسیم
عزم بصیره طالب است بحقیه معتقد خویش و وجدان لذت گرویدن
بحق و جان بلکه سودای تصمیم عزم که حامل زوال نباشد سیوم
نیت است در حرکت و آن قصد فعل است تقربا الی الله یعنی از
برای موافقه امر و اراده حق تعالی یا از برای آنکه حق تعالی سزاوار
این عبادت است و چون درین سیر مقصد سالک تحصیل کمالست
ارکان مطلق پس هرگاه که نیت و قصد او وصل و طلب قربت حق

باشد در علم و عمل یعنی موافقه امر و اراده حق تعالی بوده باشد چه نیت
بمنزله روح است و سیر و عمل بمنزله جسد و همچنانکه جسد بی روح در ساحت
قرب حق تعالی راه ندارد سیر و عمل بی نیت در درگاه حق تعالی
وزنی و مقداری ندارد چهارم صدقست و صدق مطابقه قول است
لما هو في نفس الامر و مراد اینست که صدق در اقوال بلکه سالک
باید بر وجهی که هرگز دروغی از وی باختیار سر نزند پنجم انابه است
و انابه عبارت است از رجوع بحق تعالی و اقبال تام بجانب حق و اعراض
از ما سوی و این مرتبه تحصیل نمی شود الا بچند امر اول امر باطنی است
و آن دوام توجه است بحق تعالی بجمع فکرها و غرضها حالیکه محبوب
عاری از غایه توجه به کل جان شده بود که غیر او در محله او نبود
دوم دوام ذکر و یاد حق تعالی است بزبان و یاد نعمتها و الطاف
حق تعالی و ذکر مقربان حضرت حق تعالی مثل انبیا و ائمه هدی علیهم السلام
سیوم مراطبه و مداومت بر اعمال صالحه است و احسان بخلق و دفع ضرر
و اسباب ضرر از خلق و بالجمله سیوم التزام باحکام شریعه غراست
متقربا الی الله تعالی و حاصل کلام انست که انابه عبارت است از دوام
توجه باطنی بجان و دوام ذکر بزبان و دوام عمل بجوارح و ارکان
و دوم از شرائط تصفیه و توجه بحق تعالی انست که جمیع افعال و اقوال
و عقائد و حرکات و سکنات سالک تقربا الی الله تعالی باشد بلکه این
و معنی که گفتیم یعنی از برای موافقه امر و اراده حق تعالی باشد یا از برای
آنکه حق تعالی مستحق و سزاوار انست بجهتی که هیچ غرضی از اغراض دنیویه

احتراز از طلب بهشت و علو درجات و خلاصی از دوزخ و درکات
نباشد چه هر عبادتی که مشوب و ممزوج بطلب ثواب و نجات از
عذاب باشد پس آن شرک خفی است و چنین عمل است خالصه بکدوره
نجاسة که بمنزله در عسل یا روغن موجب بطلان و فساد
عسل یا روغن پاک مایع می‌شود و سبب آن می‌شود که حرام باشد
شرعا خوردن آن چه هیچ چیز سالک را الحسن مقرر نیست که هر عمل
صالح بغیر خالصا لوجه الله و چون اخلاص از خود موجب خطر عظیم است
خالصه فرموده و المخلصون علی خطر عظیم دلالة بر آن دارد و آنکه کریمه
وانه لمن المخلصین بصیغه اسم مفعول میخوانند و بعضی خوانده اند از مخلصین
باسم فاعل چه میتوان ما که اخلاص بحول و قوة اوست سیوم از شرایط
بصیغه ازاله علائق و قطع موانع است و آن چند چیز محقق می‌شود
اول توبه و توبه عوام رجوع است از معصیه که آن ترک واجبست
یا فعل حرام و توبه معصومین رجوع است از ترک مندوب یا فعل مکروه
و توبه سالک رجوع است از التفات بغیر حق تع که معصیه سالک است
و توبه سید ما صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه سلام الله تع علیهم از این قسم است
که از التفات بغیر است و حدیث انه لیغان علی قلبی و استغفر الله
فی الیوم سبعین مره از این قسم است دوم زهد است و مصنف نفرموده
و آنکه که اورا داده اند از آن جهت مشغول کرده اند اشاره التمام ازهد فرموده
و زهد عبارة از آنست که سالک رغبت و میل نکند بچیزی که از او جدا می‌شود

الحمد که گذشت شرایط قبل از سلوک است و این بیان حالات قبل
بعد از شروع در سلوک است و آن چند چیز است اول خلوة
و خلوة عبارة است از عزلت سالک از جمیع موانع مقدمه بر
وجهی که محل خالی بگزیند که در او هیچ شغلی نباشد و بالکلیه معرض
شود از فکرها که غایت آن با امور اخروی باز گردد فضلا عن
الدنیویه و بالجمله بر سالک واجب بعد از ازاله موانع ظاهره و باطنه
خالی کردن باطن خود را از اشتغال بما سوی حق و اقبال کلی
و جملگی خاطر بجناب خالص فرموده روی همه متوجه بجانب قدس
دارد و مترصد سوانح غیبیه و متوقع واردات جذبیه باشد
و بخشوع و خضوع و تضرع از جواد مطلق وجود و اعطا بمعنی
لمن یعنی لا للعوض و لا للغرض است و این معنی بغیر حق کسی نه را
حاصل نشود و میخواهد تا در خزانه رحمت بر دل او گشاید و منور
سازد که بعد از فتح باب وعده داده است در کریمه والذین
جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا دیده بصیرة اورا منور گردانند و چون
دیده بصیرتش منور گردد تفکر کند دوم از حالات سالک در
اثنای سلوک تفکر است و آن سیر باطن است از مبادی ملاحظه
و در عرف علما رحمه الله فکر حرکتی است از مطالب به مبادی
و رجوع از مبادی بمطالب و بی شبهه ترقی موقوف بر این
جهت کان النظر اول الواجبات و مبادی سیر و حرکت آفاق و انفس است

واستدلال از احوال این مردود منقطعه وصلال حق تعالی سوم
خوف وحزن است اول برآینده است وحزن برگذشته است
ودر سلوک خوف وحزن فایده دارد چه خوف وحزن اگر
بواسطه ارتکاب معصیت یا فوت عبادت یا ترک سیر وتوجه بکسب
کمال باشد موجب تصمیم عزم است بر توبه وسعی در اکتساب
طاعات ومسارعه در سلوک طریق کسب کمال واما اهل کمال
وواصلان بحق همه مبرؤن من الخوف والحزن الا ان اولیاء الله
لاخوف علیهم ولاهم یحزنون چهارم رجا است ورجا باعث است
سالک را در ترقی در درجات کمال وسرعه سیر بجانب حق
بامید وصول بکمال مطلق پنجم صبر است وصبر در لغة حبس النفس عن
الجزع من المکروه والجزع منه وصبر عوام بتجلد واظهار ثبات است
در تحمل مشاق شرعیه وصبر زهاد لتوقع ثواب الاخره وصبر
عارفان علی جهة الالتذاذ بالمکروه لتصوران معبودهم خصّهم لذلک
وصار ملحوظاً لهم بعنایته در انّ الصابرین الآیه ششم شکر است
ولازم شکر است معرفة نعم وفرح است بوصول آن از حق تعالی
بروجهی که موجب محبه منعم است وتعظیم منعم بروجهی که لایق
کبریا او باشد واعتراف بعجز از قیام بحق شکر تا اسرار ملکوتی
یعنی با دقایق عالم غیب که باطن عالم شهاده وحس است
دریابد چه ملکوت هر عالم ملک مست وبعد از عالم غیب ومجردات

و

وعالم عقول ونفوس کرده اند واثار حروفی یعنی اثار ذات
وصفات اضافیه وسلبیه حق تعالی مشاهده کند وفنا عبارت
از دیدن عین شی حاضر است واین بمعونه الآب بعد از
ریاضات دست می دهد واین اشاره بمراتب ثلث است اول
علم الیقین دوم عین الیقین سوم حق الیقین است ومثال اول همچنان است که
آتش داند بواسطه خبر حال او فهم کند وعلم حکمی رحمه ومتکلمین
بذات وصفات حق تعالی ازین قبیل است ودوم عین الیقین ومثال آن
است که کسی عین جرم آتش چند بدیده ظاهر وسوم حق الیقین است و
مثال او انست که کسی خود در عین آتش باشد مچون هیزم که در آتش
میسوزد واین اعلی مراتب یقین است بوجود آتش وعلم انبیا واولیاء
بهره اصحاب تصفیه از قبیل عین الیقین وحق الیقین است ومشاهده
اشاره بعین الیقین است در عبارت مصنف قدس سره وحقایق غیبی
ودقایق قصص بر اندرون او کشف شود اشاره بمرتبه حق الیقین
مرتبه اند بود وکشف عبارتست از اطلاع مکاشف بر معانی غیبی
وامور حقیقی بطریق وجود وشهود وبسط معانی واحکام وانواع
آن در شرح عربی نوشته هر که خواهد رجوع الیه نماید احوالی که سالک را
بعد از وصول بدرجه کمال ومنقصه اقصی حاصل شود پنجه مرات است
اول توکل وتوکل عبارت است از آنکه یقین داند که ما عدا الحق تع

از حق تعالی است لکن بعضی موقوف بر شروط و اسباب است
ولیس التوکل ترک التصرف فی الامور بالکلیه وان تفویض جمیع
امری الی الله تع دوم رضا است وان عین محبت است و بعض
اکابر ظاهرا و باطنا اعتقادا و قولا و عملا و رضا کافی حاصل است
اهل حق را اگر هیچ عادت نکند مر ایشان احوال مختلفه من حیوة
و موت و صحة و مرض و غنی و فقر و لا ترجیح شی منها علی الآخر
عندهم لانهم عرفوا ان الجمیع من الله تعالی و برحمة محبته فی طباعهم
فلا یطلبون غیر ارادته الا انست که این قسم که اراد انجاست که
و الی که او را داده باشد که الا انست بر بالای کس بر وجه اند
اگر منظور بود که بر بالای همه کس به وجه این نیست چون بود چه بر بالای بعضی وجه اند
و باین سعادت رسیده اند الا انست که همه کس را توفیق این سعادت
میسر نیست و در هر عصری ناگاه یک کس یا دو کس بعد از ریاضات رسیده
کامل و مرشد ن بر تربیت پیران و استادان باین مرتبه می رسند بلی این
قسم بر بالای همه کس به وجه اند و مقامات این بهجه بالکس نا موفقه اند
و ذلک لان الطریق الی الله وعر و سلوکه صعب و دونه الاکی
من البحار المغرقة والنیران المحرقة والجبال الشواهق والفلوات
المملوة بالصواعق والعقبات التی تستعصی علی الانس والجن فی صفحها
علی الانس و کل واحد من السالکین لکن نطق انه من الوصلی وقته

عم الضلال جمیع الخلق الا من عصمه الله تع بفضله و کرمه حتی اهتدی
الی الصراط المستقیم والمنهج القویم اما دان که هیچ حال نا امید نباید بود
و بهر قدر که تواند بگوید و معظم امر انست که از یاد حق تع غافل نشود
و دوام توجه و حضور داشته باشد و کلف اذی از مردم بکشد بعد از
تصحیح عقاید چه خانچه مولوی در مثنوی معنوی میفرماید مثنوی
لنگ و لوک و خفته شکل و بی ادب سوی او میغیز و او را می طلب
و بالجمله توجه بکمال و جاه دنیا و حب مراتب اخروی حاجب اند بنده را
از وصول بحق می باید که در قمارخانه محبت الهی هر دو عالم را در داو
اول ببازی و هر چه غیر محبت حق تعالی است از دل برکنی که می رنگیسی و
هر چه غیر لیلی برون کردم ز دل لیس فی قلبی سوی لیلای شیء ذلک
یعنی عقل و حواس را الموهبه ممکن ت مشغول نکردن و علایق و موانع دنیاوی
از دل قطع کردن و نفس اماره را با ریاضت رام نمودن و اوی همه عالم قدس
آوردن تا انجا که کثرت فضل الله تو به بر فرض عباده و مقصود
ازین کمی ما نواست در اکثر رسیدن باین درجه نهایت صعب است
و تحقیق علامه حقایق معرفة الله و کشف الطرق تصفیه کرده اند از برای
اکثر رسیدن باین نهایة صعب است و مقصود ان نیست که این طریق
موهبی محض است و کسبی نیست چون بوده والا انبیاء و ائمه هدی سلام الله علیهم
خاک از اظهار عباره فتا دری شود با فهام مردم چه انی معنی باطل است

و رسیدن بطریق تصفیه کلی است و بعضی وجدیات متوالی رسیده فتیحه
حلاوتی بسیار رسیده اند و بعضی مرشد طریقه معتقد به از غیر طریق تصفیه
نرسیده ام اما مقدمات اولیه آن بر وجهی که دواعی فواید آن ثابت م
معتبر رسیده رسیده ام و بعضی العشق و حق العشق دانسته ام که این طریق
حق است و موهبات الهی آن متوالی رسیده شامل آنکه کسب اصل خلوتهای
همت حق بر کر قصد صید ابل حاجه دشنا کرده و از حقد و حسد و کینه
و عداوة و امر از بندگان حق تعالی بری و عری بوده و منکر این اطوار
و اطوارست و همه همت بر آن گماشته که تا تواند با بندگان حق نیکی و تحمل
کند از هر مردم و مکافاة به بدی نیکی کند و از دشنام نفرین زهر داده و کفاره
مانع باشد و الحمد داشته باشد که مردم رسانندی بینه و خود را تو بطالی اطلاق
حمید و صفات علمی طریق بقطع دیگر بزرگی و واجب التعظیم نمی داند بلکه
خود را المجنون تمکی ازاله دعوای بی نام و نشان می داند تحرز دشمنی هنوز
با وجود آنکه خسارت و بدیها در خود می یابد و از زبان و سهو و حب شهرة
و بزرگی و هوای نفس است و عملی صالح که از آن توان گفت نیاز بود در
طاعة و عبادة بهمین طاعت اکتفا کرده دوام توجه باطنی و ظاهری
مراد و از قبیل دیگر عادات اوقات نمی لا یعنی مسکه اذانی هر از طریق
درویشان نیافته که ادعای و تصدیق معارف آن از روی تحقیق سکند نه
نه از روی تقلید پس اگر حق تعالی کسی را توفیق دهد و ام توجه باطنی و ظاهری

داشته

داشته باشی شهد بدرجات عالیه می رسد حملنا الله من السالکین
طالبه و الالهات التی کلفن بطریقه مائه من سلک طریقه وصل الی مقصده
فان السالک للصراط المستقیم وصل الی المطلب اعلیه امر المتسمی بحسن
توفیقه و توفیق در لغة بمعنی جعل الاسباب موافقه است و حاصل این
تفسیر راجع است به توجیه الاسباب نحو المسببات و شامل خیرات و شرور
مرد و است اما در عرف مخصوص خیرات شده و در اصطلاح متکلمین
توفیق لطفی است که موثر است بطاعات و واجبات و حیاله عصمه لطفی است
که مقصد است از معاصی و استحقاق حسن توفیق مرتبه عالی است
المستهدی الی الالهام العام الخاص الفارغی است در دل الطریق بعض خواه مسبوق
بطلب باشد و خواه نباشد بحقیقه حصه در اصل لغه معنی یافت است از حق
نصیب و حال بمعنی ذات متحقق یافت است یعنی آنچه شی به آن حاصل شی است
ماهیه حصه خانه صدر آن و سقف و باب و دیگر اجزا حاصله است
و این مجموع حاصل است که خانه باین چیزها خانه است و درین فقره
اشاره است به آنکه ادراک حصه حقیقی یا الهام حق تعالی ممکن است
اگر چه بفکر و نظر و سعی خود ممکن نیست چه میتواند بود که بعد از تهذیب
نفس از رذایل حمیده و تهذیب اخلاق و تحریر از علایق و موانع اخروی
و دنیوی و علوم به وجهی که ماسوی در نظر هم در نیاید مستعد آن
شود که حق تعالی محض کرم خود کنه حصه خود بکسی آموزاند و تعلیم دهد

بهتر بود و اقتراح کرد اقتراح سؤال بی فکر است از غایت حرص
در حصول مطلوب و طلب که بابی از ابواب اصول نفی اصول
حمله و بانی از ان عدل است و نبوة و اما به وسعادتم برین سؤال
که اصل اول نوشته شد مختصر بی اخلال با که حروده و واجب در
بیان عباد خود رد احسه اند کرده اند و اگرچه علائق و عوائق
کراسات منع اند از برداشته کرده اند بن باقی ابواب اصول امروز
وقت در غایت جمعیه بود و خاطر نفی دل باز که در دل حی ابرار زبلدر
حواس و تشمر یعنی دل در غایت پراکندگی و پرت بی جا که در بین وقت
ملکه در تمامی اوقات عموما مران که در بین ابا بها و اقسم که در بس
هیچ اذناه ملکه هیچ دینی جاه و قدر علم نمانده و همه جاهلان را اکی رسنده
و بر سر می سازند و علما را در عداد آحاد عوام کالانعام لمنذارند
و هیچ وجه قدر علم و علما نه فهمیده اند و نمی فهمند و اکثر قصد اذیه
و اهانه علما را السلام دارند اما حق سبحانه قدر شریعه و حکم کامله جهته
حفظ و نگاه داشت شریعه حقه محمدی صلی الله علیه و آله و سلم
نوشته علما را در کنف حفظ و حمایت خود نگاه می دارد
و ضروریات ایشان را از ممکن غیب بی ایشان زوان زمانه علوم
دینیه و ترویج معارف یقینیه توفیق میدهد بی شبانی عوام کالانعام
و تابنا رد بنیاد راه و برکر حسن بوده که عالم خالی از ادرسان

روحی که می‌خی را انکه جمعه برانند و اما طوائم احادیث دلالت صحیح
دارد برآن که هیچ کس انبیا و اولیاء الله را در بین ما حاصل نشده
و بعضی از محققان بر آن رفته اند که هر چه مرکز از عالم عدم بوجود نیامده
ممکن نیست اگرچه جمهور بر آنند که ممکن میتواند بود که مرکز از عدم
بوجود نیاید المستبصرین بهدایه و رتبعه بر آنکه هدایه در اصل لغه
بمعنی دلاله بلطف است و هدایه حق تعالی هر چند از اد نامتناهی است
اما بحسب نوع و جنس منحصر است در چند مرتبه مرتبه اول هدایه است کلی
قوی و حواس ظاهره و باطنه و ادراک معقولات و فهم و فطانه و دیگر مرتبه دوم
هدایه است بنصب دلائل آفاقی و انفسی و خلق سموات و ارضین و عجائب
آن از ... دلالت بر علم و قدرت و کمال حکمت حق تعالی میکند مرتبه سیوم
هدایه است بارسال رسل و انزال کتب و دعوه براه حق و چهارم اراءه
حالی اشیا کماهی ارباه تا اینها علی وجه لایخفی علیه خافیه و در الطائه البشریه
و معنی ...
فصل چون ازین فصل در توحید یعنی در معرفه ذات و صفات ثبوتیه
و سلبیه حق تعالی که بر افتاد دیگر در اصل لغه یعنی اصل الشی چرا است
و در لغه یعنی کتابه عنایه استعمال کرده اند و حال در وطی کتابه استعمال
میکنند غایه کتابی که پاک باشد از روز ابه و لا طائلات برادری
از مراد دران و معنی آنکه حصول مینهست و اگر چه سهیم دی تو ستیم

بلم

و موجود آن علما که درین زمان است نه در هند و نه در فارس و عراق
و خراسان و ماوراء النهر و روم و شرق و غرب هیچ پادشاه دین پناهی
معروف و مشهور نیست که مربی علما باشد و ایشان را بحق و صلاح و تقوی
که باشند رعایت کنند مرعات فرقی که میان اشقیا میگویند فلان مولانا رافضی
است و فلان خارجی است فلان مولانا فاسق است فلان ملحد است
مربی علمای است که او علما را بجهت آنکه باشند دوست دارد لله تعالی و از
برای محض و اخلاص خواه عمل کنند بعلم خود و خواه نکنند و امید است که
حق تعالی ازین عیب خلاص دهد جامی را و من صدیقه و رحمت علیه السلام
به همدان ان شاء الله تعالی و ما ذلک علی الله بعزیز انه علی ما یشاء قدیر و بالتحقیق
رها را الراضی جد و رها ره بوده از اول یعنی نبود العکس ها و بعضی از آن را در
دین کس ضایع گذشت می داد فصلی چند فصول گذشته بر عمل همه فصول گذشته
الحاق کرده آمده حال از اشکال بیت ها ای که در سه کن فصلک که در تو هست
و آن فصل مشتمل بر چند اصل است بر فصول گذشته چه وجه دارد جواب آنست که
این حصر وارث و هم به فصل است و آن هم فصل است و این هم بعضی است که
در اسم یا هر یک از آن اصول هم به فصل است مسائل واقعه ای شده یعنی
طریق اهل عدل یعنی آنانی که قائلند به آنکه حق تعالی یکی است و عادل
هیچ نیست که آن امامت و معرفت است و اقتضای شرح ایشان و از ترتیب
ابواب اختصار کرده یعنی آنانی مباحث که طریقه مسائل امامت و معرفت گذشته

و بر

و بر هر صفت گشت و رسائل ایشان عمل کرده و بر بعضی دیگر که خود
مشغول نشده عمل نیاورده و از یاری یعنی یاری خواسته ام که هیچ کار
بی اعتدار و تمکین حق تعالی میسر نیست که او است یعنی از برای آنکه
یاری است یاری دهنده و کننده در همه کارها و توفیق دهنده کی سر هر حکمی
مطابق که واقع باشد و ما ذلک الا توفیق و یاری دهنده کی هموعلی الله العزیز
تو وقت گمان که درین مختصر علما خواه آنکه گذشته و خواه آنکه
خواهد آمد نظر کنند یعنی فکر و تدبر نمایند مقدمات حاج و الثنا و توقع
عقل بنده رضا ... درین مختصر و از روی انصاف تامل کنند و فکر
نه از روی عناد و جدال تا به کمال فهم و عقل ادراک غرض کل عیب
کلمه و عیش المحظ سدی المساویا و اگر حرفی به ترتیب اصحابه باشد
درین مختصر خواه در معنی و خواه در عبارت به ادبی عفو نوشته و کرد اند
یعنی توجیه و تاویل کنند بر وجهی که عیب او نوشته باشد و معذور شود
که در صنعت حال یعنی از برای آنکه در حال بر انگیزد خاطر و حضور اخلال
مثال یعنی اخلال عبارت بود و اگر چه بحث مقصود و خلل نخواهد بود
و این نسخه عذر با همراه است چه را که کسی و برقی خاطر ما از آن
نیست است که تو سایل از سایل شان توان نمود و این نسخ در وقتی
نوشته شده که در خلال عالم پادشاه عمل بوده مرحمتی الحمد لله
سلطنه سامی خلافت و ستگاه وطن فی عنایه فرموده رعایه نموده اند

روحی که
اما فی الجمله مناسب حال طالب علمی نفر تواند بود و هنوز بظهور
نیامده این است اهد تع بظهور خواهد رسید و هم حال از کرم الهی
راضی میباشم و این امور اصلا در حسرت نمیشوم و بحسن توفیق الهی
اوقات صرف تحصیل حقایق دینی و تصانیف عالیه می شود و باقی
امور و اعتبارات دنیا سهلست و کم امید که این نسبت هم نعمت علم
ازان برتر است که تمامی دنیا و آخرت بازای آن باشد بعلت آنکه
کن که حضرت آدم بواسطه علم مسجود ملائکه ملا اعلی و مدرس آن
صوامع قدس گردید شد فضیلت علم معنی بس است و چون از بحث
در خالق فارغ شدیم اول در احوال خلق یعنی مخلوق از انس و در این بحث
تامل هست چه بحث عدل داخل بحث از احوال خالق است نه خلق
پس بحسب ظاهر این دو وجه دارد جواب آنست که در بحث عدل
هرچند بحث از احوال خالق است اما منبه بخلق است و باعتبار احوال خلق است
پس ازین جهت گفت بعد ازین در احوال خلق بحث کنیم فلیفهم و بعد از آن
یعنی بعد از بحث در احوال خلق در کیفیت بحث نفی معاد و گفته اند است که
معاد جسمانی ثابت میکنند نه روحانی بحث کنیم و بحث در لغه بمعنی تفتیش است
و در اصطلاح بمعنی اثبات محمول از برای موضوع و نفی است و بمعنی نظر در
بین الشیئین از طرفین اظهارا للصواب هم میگویند چنانکه در آداب
بحث است و الی الثانی اول علم الله و بالله التوفیق یعنی بتوفیق و عنایت

خدای

خدای تعالی است توفیق دادن بندگان بعبادات و طاعات که از جمله
آن تصنیف مثل این رساله است بتقسیم معنی قسم ازمن که نسبه ملاحاجه الی اعادته
هر فعل معنی فعل کردن است و این الهی تعریف نزاد بلکه توفیق حقیقی
فعل نمودن کرد چه دور لازم می آید و آنکه معتزله گفته اند در تعریف فعل
که ما هو مبدأ الشعر فی اخراجه من الی من الامکان الی الوجوب چنانکه
حسن گفته اند چنانکه که از فاعل بقدرت و اختیار صادر شود و فعل
اختیاری منقسم بحسن و قبح نمی شود مثل هضم غذا افعال بود از آنکه این
فعل باعتبار اخری دیگر خواه از حسن باشد باعتبار منافر عقل
بود یا از قبیل احتیاج بی اعتبار اخری دیگر منافر عقل نبود و قبل
یعنی بالقوة العقلیه فرم النقل ان فعله مقضائها علیه و اول را قبیح
و دوم را حسن گویند از برای آنکه معنی قبح در لغه زشت است و فعل که
منافر عقل بود و حسن عقلی زشت باشد و حسن در لغه بمعنی نیکوست و هر فعل
که منافر عقل نبود نیکو بود و پوشیده نیست که تقسیم فعل بدین وجه مستحسن است
چه حسن و قبح بمعنی شارع [illegible] محل است بلکه بمعنی استحقاق مدح و ثواب
یا ذم و عقاب است و بمعنی منافره عقلی [illegible] و سوم بمعنی غلط است
چه حسن و قبح گاه بمعنی منافرة طبع و عدم منافره طبع است و حسن و قبح
بان معنی عقلی است بالاتفاق و ازین جهت در اکثر کتب تقسیم فعل
بحسن و قبح بدین وجه نکرده بلکه بان وجه که ما کنیم کرده اند و بعضی حسن گرفته اند

که اما آن متعلق فعلاً ذم اولا ان الحسن والاول القبیح پس ظاهر است که
منافره عقلی را اما منفرتم عقلی کنیم با مطلق جسم متوهم شد و دلالت بر معنی
صحیح واضح عقلاً الکل کند و اشاره بمحل نزاع باشد اشاره فرموده معنی ثالث
که آنچه حسن بود منافر عقل بود یعنی متعلق باشد بفعل او ذم فاعل بود و آنچه
یا ترک آن فعل منافر عقل بود یعنی متعلق بترک آن فعل ذم فاعله عادة
مصنف بعد از این مرتبه است برآنکه جدا از منافره عقل ذم عقلی است
یا ترک آن منافر عقل بود و او است و اگر فعل و ترک هر دو علی السویه
باشد مباح خوانند و اگر فعلش راجح بود مندوب خوانند و اگر ترکش
راجح بود مکروه خوانند و اول را واجب خوانند از برای آنکه وجوب
در لغه بمعنی سقوط و ثبوت است و این قسم چون فعل آن ثابت و لازم است
او را واجب کنند و فرض و واجب پس امامیه و فقهه یک معنی است و مراد ایم
و اما پس حنفیه فرض آنست که بدلیل قطعی ثابت شده و واجب آنست که
بدلیل ظنی ثابت شود پس از این جهت بود یعنی از این جهت که قبیح منافر
عقل بود که عقلاً فعل قبیح و اخلال واجب را موجب استحقاق ذم دانند
و کنه اشاره است بمسئله مشهوره و آن مسئله آنست که جمهور معتزله و امامیه
و جمعی از حنفیه برآنند که حسن و قبح افعال عقلی است و بعقل میتوان دانست
و اکثر اشاعره و فلاسفه برآنند که حسن و قبح افعال شرعی است و بعقل
نمیتوان دانست که کدام فعل حسن است و کدام فعل قبیح است الا بحکم شرع
محل نزاع موقوفست بر آنکه معانی حسن و قبح معلوم بود و آنکه حسن

وقبح

وقبح به سه معنی استعمال میکنند در عرف علما معنی اول حسن و قبح صفه
کمال و نقص مثل العلم حسن والجهل قبیح یعنی العلم صفه کمال و الجهل نقص
دوم حسن و قبح بمعنی ملائمة الغرض و منافرته مما وافق الغرض فهو حسن
وما خالفه فهو قبیح و حسن و قبح باین معنی هر دو عقلی است باتفاق عقلا از اشاعره
و معتزله و جمعی و اشاعره و سیوم حسن و قبح بمعنی با تعلق به مدح و ثواب و
او ذم و عقاب است و حسن و قبح باین معنی محل نزاع است اما معتزله
و جمعی بر آن رفته که عقلی است باین معنی که در ذات افعال جهتی هست که
عقل بمعونه شرع و یا بی مدد از شرع آنرا میداند که بعض افعال عندالله مورد
مدح و ثواب است و بعض افعال مورد ذم و عقاب است و اشاعره را آن است
که در ذات افعال چیزی نیست که مقتضی حسن و قبح باشد و عقل معزول است
در احکام الهی و بعقل نمیتوان دانست که بعض افعال موجب مدح است
عندالله و بعضی موجب ذم و عقاب بلکه معلوم نمی شود الا از شرع پس
حسن و قبح افعال شرعی باشد نه عقلی و مصنف بر آنست که عقلی است
و دلائل بر این مذهب بعد از این خواهد آمد اصل در اثبات اینکه حسن
و قبح اشیا عقلی است مجبره یعنی اشاعره و اهل سنه که قائلند باینکه حق تعالی
خالق افعال بندگانست خواه عاقل باشند یا نه که بنده را قدرت و اراده نیست
چون اهل سنه یا قائل باشند چون صوفیه که در عرف اهل سنه
ایشانرا مجبره میگویند و فلاسفه و الهیین منکر حسن عقلی و قبح عقلی
دو چون عقلی اند چه برآنند که افعال همه فی نفسها علی السویه اند

ولیس شیء منها فی نفسه بحیث یقتضی مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وانما صارت کذلک بسبب امر الشارع بها ونهیه عنها ومراد اشاعره
بر آنند که لا حاکم سوی الله تعالی کما انه لا خالق ولا موثر فی الوجود
الا الله پس میگویند که عقل را حکمی نیست در حسن افعال وقبح افعال
وعقل در احکام الهی معزولست از دو جهت اعتبار و حکم نمی کند در کشف معنی
که متعلق شده حکم الهی به آن فعل از افعال مکلفین که آن فعل حسن است یا قبیح
است لکن آنچه هر افعال [illegible] که اگر جواب است که
لازم که افعال فی نفسه علی السویه است و مرجح نیست که ما مسلم می داریم
که افعال همه در حد نفسها علی السویه اند اما نسبت به اعتبارات عقلیه مختلفه و جهات
متنوعه حکم میکند بحسن وقبح مثلا الظلم [illegible] از آن جهت که حسن یا ادب اوست
عقل حکم میکند که حسن است و از آن جهت که [illegible] اهانت اوست عقل حکم
میکند باینکه قبیح است و در حسب البحث این سخن قوی است و مراد
آنست که افعال الهی معلل بغرض است البته مراد آنست که در هر فعلی
اثری هست که موجب حکم شرع است باینکه فلان فعل حسن است و واجب است
و فلان قبیح است پس [illegible] حکم باینکه افعال الهی معلل بغرض است بر الهی
محض حکم باینکه حسن و قبح افعال عقلی است مذهب باشد و فی الصحائف
والظاهر ان الفقهاء الذین ذهبوا الی تعلیل افعال الله واحکامه
بالغرض کما حکی ان شاء الله تعالی علی انهما بالعقل و ذلک لانهم عللوا
برعایة مصالح العباد ولهذا [illegible] اثبات آن

یعنی

یعنی اثبات آنکه حسن وقبح و وجوب عقلی است اهل عدل یعنی
امامیه ومعتزله وحنفیه بدعوی ضروره کرده اند و گفته اند که ما
بدیهه میدانیم که بعض افعال حسن است و بعضی قبیح فانه حاصل
لکل عاقل من غیر نظر الی شرع ان الصدق النافع حسن والکذب
الضار قبیح وهذا الحکم ضروری لا یعلق الکسب وهذا استدلال
علی سبیل التنبیه ومعنی ضروری وبدیهی آن بود که چون تصور طرفین الحاظ
کرده شود یعنی تصور معانی محکوم علیه ومحکوم به و تصور نسبت بینهما
علی ما ینبغی کرده شود و حکم جزم کرده اند خالته در تعریف بدیهی
اولی گفته اند که کل حکم یحکم العقل به بمجرد تصور طرفیه و النسبة بینهما
و آن معنی در محل نزاع که حکم بحسن بعض افعال وقبح بعض است حاصلست
چه او برای آنکه هر که تصور حقیقت به وجهی از وجوه و حقیقت فعل واجب
معلیت اختیاری که عقل [illegible] و ترک او [illegible] عقل بود
یعنی عقل حکم بر ترک او بکند [illegible] آنکه موجب ذم است عند الله تعالی
و تصور حقیقة فعل قبیح کند که آن فعل اختیاری است که [illegible] عقل بود
و ترک آن [illegible] عقل بود [illegible] اعتبار امری دیگر از امور خارجیه [illegible] اعتبار بر
داند که از اخلال واجب و فعل آن یعنی فعل قبیح عقل گواهی دهد یعنی
عقل حکم کند باینکه اخلال بکار و فعل [illegible] موجب ذم است عند الله خواه
شرعی باشد و خواه نباشد فان من لا یعتقد الشرع من اصناف الکفار
کاهل الهند والبراهمه والملاحده یحکمون بحسن الصدق وقبح الکذب
و وجوب شکر المنعم و یذمون فاعل الکذب من غیر ان [illegible]

فعل واجب کند
بکند حقیقه [illegible]

علی الشرع لانهم لا یعتقدونه وچون اشاعره میگویند که حسن
وقبح صدق وکذب وما و امثال اینها بمعنی ملائمه طبع ومنافره
مسلم است اما بمعنی متنازع فیه مسلم نیست واما معتزله دعوی
بداهة میکنند که حسن وقبح بمعنی متنازع فیه بدیهی است ودلیل قوی
بر آنکه حسن وقبح اشیا عقلی است انا قاطعون بانه یقبح عند الله تعالی
من العارف بذاته وصفاته ان یترک ما یرشد الیه الروح والولد
وما لا یلیق به من صفات النقص وسمات الحدوث ویمنع ان یستحق الذم
والعقاب من حکم الله سواء ورد الشرع او لم یرد وجوابی که آورده
گفته اند که منشأ القطع علی استقرار الرایع علی ذلک وتکرر العادات بمسئله
فی آن به حصار صحه مرکوزا فی العقول بحیث یظن انه بمجرد حکم العقل
ممنوع است باکثر این مجرد احتمالات بعیده ما دعوی آن داریم که
قطع نظر از شرع این قبح است واین احتمال مکابره است واز برای
آنکه اگر وجوب نظر واول واجبات عقلی باشد الزام افحام لازم می آید
و نیز واسطه قوة این دلیل بعض اهل السنه یعنی جمعی بر آن رفته اند که حسن بعض
اشیا وقبح بعض اشیا عقلی است وبالجمله بر آنند که حسن وقبح اشیا در
اصول دین عقلی است اما در فروع دین عقلی است و در صحائف گفته و الحق
فی هذه المسئله ان افعال الله تعالی واحکامه لا یتعلق الا بما هو احسن فی کل
واحکامه لا یتعلق الا بما هو الحسن واولی فی نفسه او بالنسبة الی العبد لانها
لو تعلقت بما لا یکون احسن واولی یتعلق بما یکون احد الطرفین اولی
مخصوص بذلک الشی ان لم یکن اولی به کان فعله مقتضا وتنها لان ما لا یکون

اول

اولی به ولا فی نفس الامر او بالنسبة الی الغیر یکون فعله عبثا وسفها
وهو القادر الحکیم الغنی مح وان کان اولی به کان ناقصا مع انه مستکمل به
وسموع ویلزم ان یکون محتاجا الیه لان جهة القبح صارفة عن الفعل
فالم یکن لم یفعل والحاجة علی الله ممتنع وایضا کیف یلیق بالقادر الحکیم الغنی
ان یترک الاولی ویفعل الادنی وامتناع هذا امر ورائی والفارغ الوثوق
عن النبوة لما ورد من الوعد والوعید لاحتمال الخلف حینئذ اذا کان
احد الطرفین اولی اما اذا استوی الطرفان وامکن ذلک محال ان
یفعل احدهما بدون مرجح محال فثبت لابد وان یکون احد الطرفین اولی
لان الوجود اولی من العدم علی ما ذکرنا فی الفعل والترک مثلث ذلک
انما یعتبر بالنسبة الی الوجود والعدم وجاز ان یکون عدم الشی اولی من
وجوده اوسیا ومال له لاشتماله علی مصلحة دون الوجود و اصحاب در
اثبات آنکه خوب فاعل قبح را ترک واجب نیست وانست معنی عدل که یا
اصول خمسه است وگاهی یعنی جمیع صاحب مسئله با فعال الهی اطلاق
میکنند وحق تعالی فاعل قبح وتارک واجب نیست از برای آنکه حق که قادر
بود بر واجبات عقلی وعالم بود یعنی بحرز آنکه اگر بکند مستحق ذم باشد
متصل صانع وازان یعنی از صانع مستغنی بود اخلال واجب و فعل
قبح کند اگر چنین میکند که بر که قادر بواجبات عقلی است اخلال
بکند و بر که عالم بحاصل فاتح باشد وازان مستغنی فعل قبح نکند بهتر بود
لکن جهت اختصار در عبارت چنین فرمود که چرا اخلال بواجب بود

یعنی اگر علم ... مستغنی عقل

ترک قبیح

ترک واجب واجبست چه در ترک قبیحست که آیا معذور است
و سزاوار نکوهش که مرد و جمع کرده باشد آنکه جستیم ترک اخلال واجب است
چه اخلال بواجب فعل قبیح است بلعنهم و این معنی نظر زده فی بدیهه معلوم است
چه عقل حکم نمیکند که کسی مادر باشد و ترک این قبیحی دو ترک این بکند و کسی که
عالم باشد بحری که کردن موجب استحقاق ذم است و او را اجازه نکردن این
قبیح نباید نخواهد کرد چه اخلال بواجب و فعل قبیح حاصل کند قبیح این باحتجاج
به این قبیح و عاجز از فعل واجب این چه زیاده حق است کرده چه در فعل
واجب عذر نه بواجب اخذ کرده مگر آنکه اخلال بواجب داخل فعل قبیح
دارند اگر چه عادة ابا از آن دارد و این معانی نفی جهل و احتیاج و جمعیه
ماعدا را که مافوق واحد جمع است پس باری از جمعیه اصحاب عربیه در
واجب مقرر شده است که نیست چه مقرر شد که حق تعالی عالم است بجمیع اشیا
بحیث لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء و احتیاج از لوازم
امکان است و امکان منافی وجوب وجود پس جهل و احتیاج در واجب متنافی
پس واجب بود که واجب اخلال واجب و ارتکاب قبیح نکند و هو المطلوب
و فیه بحث از برای آنکه لازم آید که حق تعالی مادر مجبور باشد چه هر گاه که
واجب شد که واجب اخلال واجب و ارتکاب قبیح نکند اما منع عقلی است
خلاف این ما منع عقلی نیست اگر منع عقلی است پس واجب موجب باشد
و قادر مختار نباشد چه مادر بر ترک این حال نخواهد بود و هو باطل بالعلم و دلیل
منع عقلی نیست پس واجب نباشد و الله این گونه که قبیح عبثا حکونه بوعالما

لکونه عبثا لان انا فی الفعل القبیح و لم یکن من حصول هذا الفعل و حصول ذلک
الوصف منافاة و لا معاندة اصلا فح یتعذر الاستدلال بذلک الوصف
علی انه یترک الفعل القبیح لان کل ما لم یکن فیه امتناع لم یلزم من فرض وجوده
مح و لا فساد و هذا السؤال ضعیف علی ما ذکروه و جواب است که منع بالذات
عقلی نیست تا الجاء حق تعالی لازم آید اما چون خلاف حکمت حق تعالی
انسان را ممکن نیست که خلاف آن صحیح باشد از است و قادر بر آن هست که
پس از این بیان کردیم که حق تعالی قادر است رجوع است بر حق الجاء بلعنهم
مانند و مع و بالسان صحیح اصل در اثبات آنکه موجد افعال عباد
عباد خود اند باختیار و حق تعالی موجد افعال عباد نیست از برای آنکه
افعال یعنی آن حاصل المصادر و آن امور خارجی مثل کار و جهاد و مفهوم
تاثیر و ایجاد ابروا و اخراج از عدم بوجود چه این مفهوم اعتباری امر عامی است
که از همه کار با همه می شود و معنی که مدرک میشود از همه کار و ظاهر میشود
از آن موجد لهی ایجاد کننده و چسبنده و وجود این افعال اما نه معنی که مانند
جودنند بر حق تعالی حالت مجره بر آن رفته اند موجد افعال بندگان اند اما دلیل
اختیار به صدور این افعال از عباد بتبع دواعی ایشان است و هر فعل که
صدور آن از فاعل بتبع داعی باشد آن فعل اختیاری است و دلیل
بحث است از برای آنکه فعل اختیاری آنست که فاعل ممکن از فعل و ترک
باشد و مجرد تبع داعی کافی نیست چه صدور فعل پس از آن الحس موقوف بر داعی
و داعی از جانب حق تعالی است و مراد وجود داعی صدور فعل واجب از فاعل

بوجهی که ممکن از ترک نیست ولی شبهه مانع این صدور فعل از فاعل داحیت
وفا در وجود نشود ولی باختیار بودن محل بحث است و ملخص کونه موجد افعال
که از بندگان صادر می شود ایشان باشند یعنی بندگان اما رسیل الحاب یعنی
بندگان بی اختیار موجد افعال خود باشند پس ملاسفه و درین نفی بحث است
از برای آنکه اگر ملاسفه قائلند بر این که بندگان موجد افعال خودند همه این
مامل خواهند بود که باختیار موجد نمی ملاسفه بر آنند که حق تعالی قدرت و داعی
در بندگان بطریق ایجاب صرف تعالی فاعل موجب است پس این دارای جهت
مصنف در قواعد العقائد مسح فرق میان مذهب معتزله و ملاسفه کرده و هم داد
نمی دانسته و محقق است که ملاسفه درین مسئله موافق معتزله اند و بر آنند که موجد افعال
بندگان حق تعالی است چه مکرر گذشت که مصنف در شرح اشارات فرموده که
تمامی ملاسفه بر آنند که لا موثر فی الوجود علی الاطلاق الا الواجب لذاته
و همین رجوع و صاحب مباکمات و حکما از ذوق همه تصریح این کرده اند که حق تعالی
موجد کل است و لا موثر فی الوجود الا الواجب و عجب است از مصنف که
با وجود این همه توغل و تحقیق در مذهب ملاسفه درین مسئله تحقیق مذهب ایشان نکرده
خلاف مذهب ایشان را بایشان نسبت کرده و مجبره یعنی اهل سنت و صوفیه
گویند موجد آن یعنی افعال که از بندگان صادر می شود خداست یعنی
واجب الوجود لذاته سبحانه چه مذهب ایشان یعنی مجبره آنست که لا موثر
فی الوجود الا الله چه بر آنند که ممکن موجد ممکن نمی تواند بود و احتیاج ممکن

واجب ثابت است بلا واسطه و ما عدا از شرط و معد اند
و شیخ اشعری خود بر آنست که جمیع اشیا استناد بلا واسطه هستند
بذات حق تعالی است و ابو الحسین بصری که از اجله مشایخ معتزله است
درین مقام یعنی در مقام آنکه موجد افعال بندگان ایشانند
دعوی ضرورت و بداهت کرده است یعنی گفته است که ما بدیهه
میدانیم که ما موجد افعال خودیم چه افعال ما بقدرت و اراده ما
صادر می شود و للفرق الضروری بین حرکة المرتعش و حرکة کسی
باختیار دست خود می جنباند و کسی که بی اختیار از بام می افتد
و کسی که باختیار خود پایه پایه از نردبان پایین می آید و هر که
انصاف بدهد داند که آن دعوی یعنی دعوی بداهت کردن
درین مقام از حق دور نیست هر چند مخالف جماهیر عقلا است
چه مجبره و ملاسفه بر خلاف این رفته اند و جمیع معتزله بر آنند که
نظری است و محتاج است بدلیل و فی الواقع دعوی بداهت است
این دلایل که معارض است بدلایل دیگر و بی تکلف محل بحث است
اما اگر خواهیم که دلیل گوئیم بر آنکه موجد افعالی که از بندگان یافته
می شود ایشانند چنین گوئیم اگر فعل قبیح موجود باشد در عالم

موجد آن فعل غیر خدای تعالی بود بیان مقدمه اول بدانست که
فعل قبیح موجود باشد در عالم بعد از اعتراف خصم بآنکه فعل قبیح
موجودات است که یاد کرده آمد از استحاله صدور قبیح
از واجب انجه که غلط است ظاهرا باشد که تصحیح باید ان شاء الله
و انکار مقدمه دوم آنست که موجد آن غیر خدای بود بعد از اثبات
حسن و قبح عقلی چه ضرورت شنید و این هم که غلط می نماید و بعض
بدیهه معلوم است که آنکه فاعل قبیح است همان فاعل حسن است
حاصل دلیل آنست که باتفاق عقلا فعل قبیح در عالم موجود است
و بالضروره لابد است اورا از موجدی و موجد او یا خدای است
یا بندگان خدای ممتنع اند بود از برای آنکه ثابت شد که حق تعالی
فاعل قبیح نمی تواند بود پس موجد فعل قبیح بندگان باشند و چون
معلوم است که موجد قبیح همان فاعل حسن است پس بندگان موجد
افعال حسن و قبح خود باشند پس ظاهر شد که تصرفات بندگان
از اعمال حسنه و قبیحه و طاعات و معاصی فعل ایشانست و وجود
و عدم این افعال مرجوح بایشانست و درین دلیل بحث است چه امتناع
صدور قبیح از واجب تع و درین دلیل بحث است از برای اثبات آنکه

حق تعالی فاعل قبیح هست موقوف بر آنکه عباد موجد افعال خود
باشند پس اگر اثبات این که عباد موجد افعال خوداند موقوف
باشد بر آنکه حق تعالی فاعل قبیح هست دور لازم و این باطل است
بدیهه پس اگر اثبات آنکه عباد موجد افعال خوداند بدیگر دلایل
کنند بهتر است بلکه واجب است و ممکن است که جواب گویند از این
سؤال بآنکه لازم توقف آنکه حق تعالی فاعل قبیح هست بر آنکه عباد موجد
افعال خوداند چه آن بدیگر دلایل نیز میتوان کرد و علیهم و چون
از اثبات مذهب فارغ شد خواست که ابطال مذهب شیخ اشعری
کند چه اثبات این مذهب کما ینبغی موقوف بر ابطال مذهب
شیخ اشعری کند و آنکه ابو الحسن اشعری از کنیه شیخ اشعری کمال
حلی مصنف قدس سره در رعایه ادب نسبت با علما معلوم می شود
اگرچه مخالف باشند در مذهب و هرچند علم سره باشد لمعنی
و صفه اصل با هست و شیخ اشعری از نسل ابوموسی اشعری است
و میگویند او در مبین مذهب شیخ ابو الحسن اشعری بوده و در مبین موافق
بوده اند و او شیخ فقهاء شافعیه است در عقاید حنفیه شیخ ابومنصور
ماتریدی شیخ فقها حنفیه است در عقاید و میان فریقین اختلاف
در بعض عقاید هست اما محققان طایفتین تعسف و تشنیع در تخطئه بلکه

نمیکنند اثبات کنند بنده را و کسب نام نهند و آنکه شیخ اشعری
چون دید این را دانسته که حق تعالی موجد افعال بنده است و بنده را هیچ
دخل در ایجاد فعل نیست مگر آنکه محل فعل است و جای آنکه این
مذهب بدیهی باطل است چه اگر این مذهب صحیح بودی هیچ فرق
نبودی میان حرکه مرتعش و حرکه صاحب اختیار چه عقل بدیهه حکم
میکند بر آنکه فرق میان حرکه مرتعش و حرکه کسی که باختیار دست
جنباند ظاهر است میانه کسی که بی اختیار از بام می افتد و کسی که
باختیار خود با پایه نردبان فرود می آید پس شیخ اشعری از جهت خلاصی از این
شبهه میگوید قدرت و اراده بنده را دخلی هست و حق تعالی
خالق افعال عباد است و بنده کاسب و محل کسب است که
صرف کردن بنده قدرت و اراده خود به جانب فعل و ترک
کسب است و ایجاد کردن حق تعالی فعل را عقیب این صرف خلق است
بعد از آنکه وجود فعل و عدم فعل او را بجای داند و بنده را هیچ تاثیر نمیداند
معقول نیست الا ابوالحسن اشعری اثبات کرده بعد از آنکه نفی
تاثیر از بنده مطلقا کرده چه مراد از کسب تصمیم عزم است
چنانچه بعضی آخر گفته اند ان العبد اذا صمم العزم و اختار الطاعة
او المعصیة عقیب عزمه فالکسب هو تصمیم العزم علی الفعل و مراد این

رازی

رازی برین اعتراض کرده که تصمیم عزم هم فعلی است
از افعال پس مخلوق حق تعالی باشد پس عبد را در آن
هیچ دخل نباشد پس مجبور بر حال خود باقی بود و اگر مراد
بکسب صرف کردن بنده است قدرت و اراده را بفعل
اعتراض می آید که این صرف قدرت هم فعلی از افعال
پس موجد آن حق تعالی باشد نه بنده بنابر قاعده اشعری و اگر
کسب عبارت از صفات فعل است مثل بودن طاعت و معصیت
چنانچه بعضی اهل سنت گفته اند که اصل حرکات و افعال
بتمامها مخلوق حق تعالی است و بودن آنها طاعت یا معصیت از بنده است
و این کسب هم راست نیست چه صفات افعال هم نوعی از افعال
است پس لازم آید که قدرت بنده موثر باشد در بعض افعال
و این مذهب باطل پس کسب اشعری بجمیع احتمالات مشهوره باطل
بوده و معقول نباشد و هو المطلوب و بعضی از اهل سنت گفته اند
که ما مذهبی نمیدانیم که قدرت و اراده بنده را در ایجاد افعال عباد
مدخلی هست و الا لازم آید که انزال کتب و ارسال رسل و امر و نهی
و تنزیه و ترغیب و ترهیب هم عبث و بی فائده باشد و دیگر محذورات

ظاهره اما میدانیم که مدخلیه قدره وارادة بنده در افعال
بنده بکه وجه است وتعبیر از ان بهیچ عباره غیر از کسب میتوانیم ثابت
نمیدانیم پس ازین جهت تعبیر از ان بکسب میکنیم وانکه مصنف گفته این سخن
سم لازم می آید چه بنابرین حقیقة کسب معقول ومدرک نباشد باعتراف
خصم خود ماییم که بعض اهل السنة اما نحن فنقول لا فعل الا لله تعالی
ولا تاثیر الا للقدرة القدیمة ونعلم بالضرورة ان الصعود الحادث للعبد یعلق بفعل الله تعالی کالصعود
دون البعض کالسقوط فسمی ارتفاع القدرة الحادثة کسبا وان لم نعرف حقیقته ولهذا سماه
بعضهم الاسم بلا مسمی وبالجمله انصاف انست که اعتقاد باید کرد که بنده را البته دخلی
هست بنابرین اما میبایست بجهة که نکوهند تا برین وجه که ما میدانیم که که وجه بنده را دخل وار
در افعال اگرچه میدانیم که دخلی دارد شبهه وجواب بر مذهب امامیه ودو شبهه
ازین مذهب گفته گوید اگر قدره وارادة بنده از خدای است ولی قدره وارادة
بنده فعل می اند کرد وچون قدره وارادة باشد ومانعی نبود از فعل پر آینه گفته خدای این
فعل از پس وجود وعدم فعل از جهت وی یعنی خدای نیز بود پس بنده فاعل فعل نبود
واین شبهه معارضه میتواند بود از روی آداب بحث چه بحث ظاهر اقامه دلیل
بر خلاف ما علیه الخصم میباید ولیم تفصیل بر اصل میتوان است بنابر آنکه منع مقدمه
معینه از مقدمات دلیل کند واین شبهه اسناد منع باز نه واما اگر اثبات
مدعی دعوی بداهت کنند این شبهه را احمل معارضه ومنع تفصیل مشکل است مگر آنکه

ان

ان دعوی بداهت را حکم دلیل دهند پس این شبهه معارضه باشد
مستفهم مانند دقیق وحاصل سخن آنست که فعل بنده چون بی
قدره وارادة نمیتواند بود وبعد از قدره وارادة واجبست
وجود فعل وارادة وقدره مردود فعل حق تعالی است
پس گوییا فعل بنده از حق تعالی ومنسوبست بفعل حق تعالی
پس بنده را درین فعل اختیاری نباشد گوییم در جواب این شبهه
که غایة ما فی الباب آنست که ازین شبهه تحقق الجاء توان کرد
اما جبر یعنی آنکه حق تعالی فاعل فعل بنده باشد هیچ وجه لازم نمیآید
چه بعضی از قبیل آنست که استاد تمرکز بجیبی راست کند
ودرست بکفی دهد وان شخص بان تمرکسی را آنکه قتل این شخص
فعل تیر گرفت اگرچه ساختن تیر که آله قتل است فعل اوست
همچنین ازین که حق تعالی خالق قدره وارادة بنده باشد لازم نمی آید
که حق تعالی فعل بنده باشد واین نتیجه ظاهر است ودرین سخن تمام است
وموعد له است وچون این شبهه تحقق الجاء میتوان کرد گفت
ودفع الکلاف که الاتی شبهه منحل میشود آنست که ما لحظ از این

نخواسته‌ایم که محض تبع داعی بود و اگرچه ممکن از فعل و ترک
نباشد پس بنابرین که بعد از داعی واجبست وجود فعل و بنده
ممکن از فعل و ترک هست اجبار لازم نمی‌آید و این الزام اگرچه
متوجه است بر این شبهه اعتراض بر ابوالحسن بصری باشد که او بر آن رفته که
فعل بنده موقوفست بر داعی و بعد از داعی واجبست وجود فعل نزد وی
که بنده ممکن از ترکست و هرگاه که چنین باشد پس جمیع تشنیعات
که بر ابوالحسن اشعری می‌آید بر ابوالحسن بصری می‌آید و هیچ فرق نیست
میان آنکه کسی عذاب کند کسی را بر فعلی که خود در او آفریده و بر فعلی که
واجبست وجود آن فعل بر وی بعد فعل دیگر که آن مخلوق خود آفریده
و همچنین چنانچه قبیح است تکلیف کسی بر فعلی که خود در او می‌آفریند
قبیح است تکلیف کسی بر فعلی که واجبست وجود آن فعل نزد
فعلی که مکلف در او می‌آفریند که واجب است صدور این فعل
از آن کس بعد از وجود آن فعل و اگر مقصود مجرد اعتراض مطلق
امامیه و معتزله باشد دفع آن میتوان کرد به دو سه وجه وجه اول
آنکه لانم که واجبست وجود فعل بعد از وجود داعی چنانچه محمود
خوارزمی و جمعی از معتزله بر آن رفته‌اند و اما این قول بغایت ضعیف است

ومحققان

و محققان امامیه این را ابطال کرده‌اند و وجه دوم آنست که
ران شوند که واجبست وجود فعل بعد از وجود داعی اما فاعل
مختار را می‌رسد که ترجیح احد الطرفین بر دیگری کند مجوزان
طرفین بلا مرجح از شیخ و رعیتش کشته و هو حق عظیم فاتحه
شیخ جمال الدین ابن مطهر در رساله خلق اعمال کبیره و وجه سوم
آنکه بگویند که وجود فعل موقوف بر داعی نیست چنانچه بعضی از معتزله
بر آن رفته‌اند و نزاع نیست میان امامیه و معتزله در آنکه آلات
صدور اثر آفریده یعنی قدرت و اراده و اسباب بعیده حق تعالی آفریده
پس بعد از آنکه روشن شده است مدعوی امامیه با دلیل که فعل
بنده تابع داعی او نیست یعنی داعی بنده ط اگر مجبوره بجهت آنکه
آلات فعل او یعنی بنده هست ولی اله بنده فعل میتواند کرد او را
یعنی بنده را موجب میتوانند یا یعنی امامیه و معتزله بنده را
مختار میدانیم جهت آنکه فعل او تابع داعی و داعی نیست ارین
نخواسته‌ایم پس درین معنی که مجبوره را فاعل موجب دانند بنابر آنکه
آلات فعل او هست ولی اله فعل میتواند کرد و بعد از اراده داعی هست
وجود فعل و ما بنده را مختار می‌دانیم بنابر آنکه فعل او تابع داعی است

مخالفه شود چنانچه مشایخ ما و مجبره بجهت هریک از ایجاب و اختیار
باعتباری دیگر است و اما اگر مجبره گویند که بنده را خدای آفریند
و با ما فرمودند خدای بنده را بنده فعل خواهد کرد و چون ما فرمودند
مر اینها او را تاثیر بود یعنی بنده را تاثیر بود و آن شبهه یعنی مجبره
را آن نبودی این شبهه که از پیش گذشت اما عاقلان
دانند که این شبهه اگرچه صحیح باشد یعنی این سخن با وجه است
اما این بعرض مجبره

شبهه دیگر بر مجبره و جواب این شبهه از جانب امامیه و معتزله هم
این معنی مجبره گویند که علم خدای تعالی که به بنده یعنی بفعل بنده
تعلق گرفته است چه در ازل از ازل حق تعالی عالم است بجمیع جزئیات
که خواهد شد پس عالم است که هریک از بندگان چه خواهند کرد
ایمان یا کفر طاعت یا معصیت پس آنچه خدای تعالی در ازل میداند که
فلان خواهد کرد امکان آن ندارد که از بنده خلاف آنچه کند
واقع شود والا که اگر امکان آن باشد که از بنده خلاف آنچه
کند واقع شود علم نباشد بلکه جهل بود چه خلاف آنچه خدای در
ازل دانسته واقع شده باشد پس علم حق تعالی اگر مبدل شود
قیام حوادث بذات حق تعالی لازم آید و اگر مبدل نشود

پس

پس علم حق تعالی جهل شد پس بنده را اختیار نباشد و آنچه
که از او صادر میشود و بالجمله متمکن از فعل و ترک نباشد پس همان
شنیعات که بر اشاعره لازم می آید بر امامیه و معتزله لازم آید
جواب گوییم این شبهه نیز الزامی است پس شبهه نیست چه از این چه لازم می آید
و این ظاهر است چه حق تعالی میداند که هریک چه فعل باختیار ایجاد
خواهند کرد و اگر این شبهه متمشی شود و صحیح باشد بجمیع بندها تا ایشان را
یعنی مجبره را ابطال کند در فعل خدای تعالی لازم آید یعنی لازم آید که
خدای تعالی فاعل مختار نباشد بلکه فاعل موجب باشد چه در ازل
حق تعالی داند که چه خواهد کرد پس هرگاه خلاف آن کرد پس لازم
آید که حق تعالی فاعل موجب باشد و این باطل است و اشاعره ازین
جواب گفته اند که اراده حق تعالی مرجح است و چنانچه ایشان جواب
پس ایجاب لازم نمی آید بخلاف اراده بنده که حادث است
و محتاج است بمرجح که از جانب حق تعالی باشد پس ایجاب لازم می آید
و بعضی جواب گفته اند که اراده حق تعالی چون چنانچه ثابت است بطریق
ایجاب مستلزم ایجاب است و جواب از این چنان گفت که اراده
حق تعالی عین ذات است و عین علم است باشتمال مصلحت پس هیچ
ایجاب لازم نمی آید فلیفهم فانه دقیق اما دفع این شبهه آنست که علم

تبع معلوم باشد در مطابقه با معلوم
چه تا علم مطابق معلوم نشود علم نبود و این بدیهیست و احتیاج
بدلیل ندارد پس اگر علم را در معلوم تأثیری بود یعنی سبب وجود
معلوم بود پس معلوم تبع علم بود چه معلول تبع علت فاعلی است
در وجود پس دور بود و دور محال است پس تأثیر علم در معلوم محال
بود و چون تأثیر علم در معلوم محال بود و تأثیر نشود ایجاب لازم
نیاید و فیه بحث چه آن علمی که مستفاد از وجود معلول است تابع
معلولست و علم مؤثر نیست در وجود معلول اما علم فعلی که مقدم است
بر وجود معلول آن علم تابع وجود معلول نیست بلکه وجود معلول تابع اوست
وکیف لا وقد مضی ان ارادته هو علمه تعالی بما فی الفعل او الترک
من المصلحة وقالوا ایضا العلم هو الغرض والباعث للفاعل علی الاقدام
الی الفعل فیکون علمه مؤثرا فی المعلول بدایة در فرق ما بین فعل فرق
خدا و فعل بنده چون معلوم شد که بنده را فعلی هست و فعل خدای تعالی
خود معلوم است پس فرق میان افعال خدای و بنده ظاهر بود
مدرکه لان الفرق بین فعل الله و فعل العبد ظاهر بحیث لا یشتبه
احدهما بالاخر فلا حاجة الی الفرق لان فعل العبد لا یتعلق
الا بالاعراض والجواهر والاعیان بل انما هو فی ایجاد بعض الاعراض
المنسوبة الیه التابع لداعیه وجودا وعدما

چرا از حق ظاهر بود چه هر فعل که بر کردن آن بنده را مدح و ذم
حسن باشد آن فعل که او را یعنی بنده را توان گفت چرا کردی
فعل او بود و فعل بنده بود و باقی کران علت که مدح و ذم بنده
بان حسن باشد با او را نتوان گفت که چرا کردی فعل خدای بود
فصل اصل در بیان آنکه افعال الهی معلل بغرض است چون فعل باری
سبحانه تابع داعی است و داعی علم اوست یعنی باری سبحانه بمصلحت
فعل و ترک پس هیچ فعل خدای از مصلحت خالی نبود یعنی هر چه کند
برای غرض کند یعنی هر فعل از افعال الهی معلل بغرض باشد باین
معنی که آنچه غرض است یعنی مصالح عباد باعث حق تعالی اند بر
اقدام بفعل و این مذهب امامیه و معتزله و فقها است و اشاعره
و ملاحده برآنند که هیچ فعل از افعال الهی معلل بغرض نمیتواند بود
یعنی هیچ چیز از مصالح عباد و غیره باعث حق تعالی بر اقدام بفعل
نمیتواند بود چه غرض می باید که نسبت بفاعل اولی باشد و الا
جواب میگویند که در مفهوم غرض این لازم نیست که نفع غرض
عرض حکیم میتواند بود و حق تعالی مستغنی است در همه چیز از همه چیز
و مصالح او شاید که عاید با و بود چون مستغنی لذاته است در همه چیز
از غیر و کامل لذاته است پس غرض او یعنی باعث حق تعالی بر اقدام

بر فعل او بر سبیل ارادت پس مم رعایت مصلحت او بر کان یعنی مخلوقات
بود و حکمت بعضی فقهاء فرموده اند فی نکردم او را تا سودی کنم
بلکه تا بندکان جودی کنم واین فی الحقیقه جواب است از دلیل
اشاعره چه ایشان کفته اند که هر که فعل او معلل بغرض باشد
پس او فی نفسه کامل نباشد و مستکمل بحصول غرض از برای آنکه غرض لازم است
که وجود او اصلح باشد مر فاعل را از عدم او وجواب میکویند که
نفع غیر لازم است که اصلح باشد مر فاعل از عدم او وایشان
جواب میکویند که لازم نیست که اصلح باشد مر فاعل بلکه مجرد همین
که نسبت بغیر اصلح است کافیست پس استکمال غیر لازم نمی آید
واکر میکویند که نفع غیر باعث حق تعالی بر اقدام بفعل میتواند بود چه
غرض علت فاعلی فاعل فاعل است وفاعلیه حق تعالی محتاج علت میتواند
بود جواب میکوییم که لازم خواهد آمد که علم حق تعالی باشتمال فعل
بر مصلحت که منفعت خلق است علت فاعلی فاعلیه حق تعالی باشد
چه استعمال صفتی از صفتی لازم آید و استحاله آن ممنوع است و بدانکه
ازین عبارت حسن فهم می شود که غرض مصالح عباد است وصحیح

کر

کفته که غرض برو با سو علمه تعالی باشتمال الفعل علی المصلحة العایدة
الی عبده لا الیه تعالی و همین سخن از عبارت خصم فهم می شود و چه در
بیان اراده حق تعالی کفت که علم باری سبحانه بمصلحت ایجاد باری که
که سبب فعل اوست اراده او باشد و ظاهر است که غرض همین
سبب فاعلی فاعل است پس غرض اراده واین مشکل می شود که خود
اصل تاثیر است چه این فعل الله تعالی است و بندکان را هیچ نفعی نیست
در آن نه اهل نار را و نه اهل بهشت را و یمکن الجواب عنه بان فیه
نفعا لاهل الجنة وهو ازدیاد مجالسهم ومجانستهم و هو رعایة مصلحة بود
ایشان میکفتند هر فعل که متضمن فسادی بود در واقع ایشان از وی صادر
است واینست عقیده مشهوره میان جمهور و این مسئله اینست که پیش معتزله واجبست
بر الله تعالی اصلح و در عباد و در آن اثبات این معنی مشکل بود چه صف الکفار
این نبود که هر که متضمن فسادی بود در واقع ایشان از وی صادر شود
چه نقض غرض خود کرده بود چه غرض حق تعالی ایصال نفع است
و مصلحت به بندکان پس اکر مفسده صادر شود ابطال غرض خود
کرده باشد واین جایز نیست یعنی هم خواسته بود مصلحت او بر بندکان
و هم نخواسته بود مصلحت او بر بندکان بمصره اراده حق سبحانه

تجزه

افعال خویش را ایشان کرده شد که صفت و آن علم حق سبحانه است
باستقلال فعل اثر کند مصلحت یا مفسده و اراده او یعنی حق تعالی افعال
بندگان را امر شدگان بوده بر آن افعال چنان یا لایکون بهم را
به لایکون مراد اله و درین سخن بحث است چه نفی اراده امر تعالی به
بعید است چه ما معنی میدانیم که اراده نفس امر نیست و اگر گویند که
امر بی مستلزم اراده نهی است نهی نباشد و دلیل یافت میتوان کرد
مرضی است و منع استلزام امر نهی اراده آن بی را هم کرده اند
اما دعوی عینیه اراده بر امر محل بحث است و چون امر نسخ
متضمن فساد باشد این نهی است چه امر نسخ متضمن رعیت و طلب ایشان
نسخ است و طلب ایشان نسخ متضمن فساد است چه مستلزم ابطال نسخ است
و از برای آنکه متضمن اصلاح نسخ است و رضا به نسخ فساد است پس لازم
نسخ که اراده نسخ است از وی سبحانه صادر نشود و پس از آن گوییم
که نسخ نکند حق تعالی چه او را صارف از نسخ هست و داعی نیست
پس حق تعالی نسخ و چه یعنی بر آن وجه که اراده فعل غیر باشد
و نه از آن وجه که اراده فعل خود باشد فرمود نسخ نموده و درین
سخن اشاره است بابطال مذهب اهل سنت چه ایشان بر آنند که حق تعالی

مرید جمیع کائنات است و هر کائن خواه نسخ و خواه حسن به
اراده حق تعالی است و باراده حق تعالی است و هرچه حق تعالی اراده
آن کند البته واقع شود چنانچه فرموده ما شاء الله کان و ما لم
یشأ لم یکن و دلالت بر آن دارد و کفر و ظلم و جمیع فسوق و معاصی باراده
حق تعالی است نزد اهل سنت چه همه آورده حق تعالی است و حق تعالی
موجد اشیا نزد ایشان و اراده پس همه اشیا از کفر و قبائح همه باراده
حق تعالی باشد و امامیه و معتزله بر آنند که حق تعالی موجد قبائح و کفر
و معاصی نیست چنانچه گذشت پس مرید قبائح نباشد و بر آنکه حق اراده
قبائح از حق تعالی یعنی امر قبائح موجب است اما اگر اراده
بمعنی علم بما فیه الصلاح من المفسده باشد نفی اراده موجب نیست و چون
فارغ شد از بیان آنکه حق مرید قبائح نیست از بیان حال آن
میکند که حق تعالی راضی بقبائح نیست پس فرمود و هرچه قبیح بود
حق تعالی راضی نباشد چه رضا حق تعالی عبارت از اراده است
با ترک اعتراض و چون اعتراض بقبائح و زجر بر آن متحقق باشد
پس بقبائح راضی نخواهد بود و چون بعضی از اهل سنت بر آنند
که هیچ فرق میان اراده و رضا نیست و بر آنند که همه اشیا

حق سبحانه و تعالی باراده و رضا حق تعالی است چه معنی
رضا نیست مگر اراده است و بسیاری از اهل سنت معنی حقیقت
برانند که معاصی برضا حق تعالی نیست و باراده حق تعالی است
و اگر کسی گوید که لازم می آید که اگر آنچه در عالم است بی اراده
حق نبوده باشد و حال آنکه رسول علیه السلام باین راضی نیست که بجز
آنچه در دره او شود برضا و اراده او باشد پس حق محبوب
خلق باشد و این روا نیست جواب آنست که حق تعالی میخواهد
که بندگان باختیار خود همه نیکی کنند و اگر حق تعالی خواهد که همه
خلق را بطاعه و عبادت دارد بی اختیار خلق بزجر و اکراه
میتواند لیکن مطلوب حق نباشد و دیگر آنچه خلق برغبت و اختیار
میکنند مراد حق تعالی نباشد فیفهم تغییر و معنی رکه اسناد کی است
مکسر حسن کفر بود از پیش که حق تعالی فاعل قبیح نیست و حال آنکه
در عرف مشهور است که حق تعالی خیر و شر است آنچه خدای سبحانه
خالق خیر و شر گویند در این موضع معنی خواهند که ملائم طبع بود
اگرچه این فعل مشتمل بود بر مصلحتی از مصالح عباد لیس قبیح بود
نه معنی که فاعل او مستحق ذم و عقاب باشد عند الله و حق تعالی
خالق شر باین معنی بوده اگرچه ملائم طبع نیست اما قبیح نیست

چه این فعل اگر ملائم طبع بود اما چون مشتمل بود بر مصلحتی از مصالح
قبیح بود پس حق تعالی خالق این شر اند بود نه بمعنی دویم بمعنی معروف
بتکلیف و بیان آنکه تکلیف بالایطاق جایز نیست تکلیف در لغت
با خود از کلفه است بمعنی مشقه و در عرف متکلمان عبارت از
فرمودن خدای بود بنده را بفعلی که مشتمل بر مصلحت او باشد و نهی کردن
خدای بنده را از آنکه مشتمل بر مفسده او باشد اگرچه مشقتی در آن
فعل و ترک بر وی رسد یعنی به بنده و شعره سوالات المحتاج الی
تحمل ضرر و مشقة من فعله او ترکه وضعوه علی النفس وفیه اشارة
ان التکلیف باعتبار جنسه فرضه و او لکان باعتبار انه حاضر فیفع فیها
ما لیس بمشقة کالاکل من اللذیذ ولکاح الحلیلة والمسحه الواحده بالاکر در
همه اشیاء تکلیف مشقه متحقق است باعتبار لزوم تحمل احلاص در افعال
تمامها و این تعریف شامل تکالیف عقلیه نیست و شامل اصل است بر جهل
مرکب نیست و ان حمل هذا احد ما عرف التکلیف لا بعمای الحکمی الدلیل
فی وسوال الامر والنهی والاحود ان یقال التکلیف اراده حرکت طاعة
علی جهة الابتداء بما فیه مشقة بشرط الاعلام و هو ان غیره اعتراض کرده اند
بر آنکه اگر اعتقاد اللی معلل بغرض نیز لازم می آید که تکلیف عبث و سفه باشد
و در تکلیف نفع بع الله نیست لاستغنائه عما سواه و نفع عاید بمکلف

مستحق آن است چه بواسطهٔ تکلیف کفار مخلد در دوزخ می‌مانند و اگر
تکلیف نبودی مستحق خلود نبودند و بحث اگر مقصود حق تعالی نفع مکلفان
است حق تعالی میتواند که محض تفضل بی تکلیف بدیشان رساند و مصنف
این بحث اشارة بجواب کرده میگوید و این نفی یعنی نفی تکلیف و اتفاق
عرض او نیز است چه عرض از آن نفع بندگان و تسلیع ایشان
بکمال لائق حال ایشان است و این بدون تکلیف میسر نمی‌شود چه بعض
اغراض امریست که عقل بآن مستقل نیست پس لازم است که حق تعالی
مکلف و مابه بندگان را بتکالیف شرعیه باعرض او نیز حاصل شود پس
تکلیف قبیح نبود خلاف مر ملاحده و براهمه و همچنین که ایشان تکلیف
را قبیح میدانند و این مذهب باطلست و فی اینست که تکالیف شرعیه واجبست
و همین که قبیح نبود کافی نیست بلکه می باید گفت که تکلیف واجبست
و بیان وجوب تکلیف اینست که فی نفع خلق بندگان حیث نفع ایشان
کرده و قبیح نفعی لائق که عرض حق تعالی تواند بود عبارت از ثواب ابدی
که این نفعی است مستحق تعظیم و اجلال میتواند و ثواب بدون
تکلیف قبیح است چه تعظیم و اجلال بدون استحقاق قبیح عقلا و حق تعالی
منزه است از قبیح پس واجب است تکلیف و از برای آنکه حق تعالی
آدمی را مایل بشهوات و ملذات آفریده و بالطبع مایل بقبایح و متنفر از

حسنات

حسنات آفریده پس اگر تکلیف نباشد لازم آید اغرا بقبیح و این قبیح
است پس بر حق تعالی واجبست تکلیف و شرائط علم بحسن و قبح عقلی
اشیا کافی نیست چه نفس بواسطهٔ تحصیل غرض فی الحال اقدام بر قبح عقلی سهل میداند
علما لم یکلفه بان یزجره عن القبائح ویوعده علی فعلها بعقاب اهل جهنم
النار وعاجل بالحدود والتعزیرات والقصاص والدیات ونحوها
بفعل الحسنات ویوعده علی الفعل ولتصح له سبل نظم امور معاشه
ومعاده لکان مغریا له بفعل القبیح وترک الحسن لانه طبع نفسه الیه
و مجمل کلام اینست که عقل را ادراک ضعیف و محتاج است بمعاونی
و معاضدی که آن تکلیف است تا درک تمام متحقق شود و من واجبات
تکلیف و شرائط
و چون غرض از تکلیف نفع رسانیدن بنده بود بدان تکلیف خواه آن
تکلیف امری بود یا نهیی تکلیف بالاطاق خواه آن بالاطاقی ممتنع
لذاته باشد کجمع الضدین یا ممکن لذاته باشد لکن عادة ممتنع باشد و متعلق
قدرة بنده نباشد کخلق الجسم والصعود الی السما واما ما امتنع بنا علی انه
علم خلافه او اراد خلافه او اخبر خلافه فلا نزاع فی وقوع التکلیف
به لکونه مقدورا للمکلف بالنظر الی نفسه قبیح بود چه از القصی تکلیف
بالاطاق را غرض صحیح نباشد چه غرض ایشان منفعت

واگر ترک کند معاقب شود و چون ما لا یطاق است یعنی ممتنع
است عقلا یا عادتا پس حکمت ایشان این پس ممتنع است
تکلیف بما لا یطاق و غزالی و حنفیه و فخر رازی از محققین برآنند که تکلیف
بما لا یطاق ممتنع نیست و اصلا جایز نیست عقلا و شیخ اشعری و اتباع
برآنند که جایز است تکلیف بما لا یطاق اما واقع نیست و حق آنست که
چون افعال الهی معلل بغرض است پس تکلیف بما لا یطاق ممتنع است
عقلا و اگر معلل بغرض نباشد می توان گفت که عقلا جایز است
اما واقع نیست لکن صواب آنست که افعال الهی معلل بغرض است پس تکلیف
بما لا یطاق ممتنع است و سیوم از مطالب اصل در بیان آنکه لطف بر الله تعالی
واجب است و بیان این آنست که لطف ما یقرب الی الطاعة و یبعد عن المعصیة
من غیر الجاء و لا حظ له فی التمکین است و اگر خدای تعالی اراده کند
بنده تکلیف یعنی به مکلف به قیام نماید و تکلیف لطف نیز مجاز
فعل گاه اطلاق میکنند بر افعال صادره از مکلف یا فعل حسن
از وی یعنی خدای سبحانه صادر شود و صادر نباشد آن فعل
حسن از خدای تع قبیح بوده چه صادر نشد آن فعل حسن
بعد از علم بآنکه بنده تکلیف قیام نماید یا فعل حسن از وی
صادر نشود نقض غرض وی یعنی خدای تع بود پس صدور
آن

آن فعل از وی یعنی خدای تعالی واجب بود پس لطف
واجب بود چنانچه کسی که خواهد که جماعتی را دعوه کند
بخانه خود و داند که آن جماعه بخانه او نمی آیند تا او نوعی از رقعه
بطلب ایشان نفرستد یا خود نمی رود بطلب ایشان پس نافرستادن
آن کس نوعی را یا رقعه یا امثال خود بطلب ایشان نقض غرض باشد
و نقض غرض قبیح است و جایز نیست پس صدور آن فعل از وی واجب بود
و متکلمان آن فعل را لطف خوانند پس لطف واجب بود

اصل در بیان نبوه و امامت [illegible] و امامت هر دو لطف است
و چون خلق را بیافرید و غرض از آفریدن ایشان مصلحت ایشان
بود پس ایشان یعنی بنده کردن خدای تعالی خلق بمصلحت و منفعتی که عقول
ایشان بادراک آن مستقل نبود لطف باشد چه موجب است اطاعه
و مبعد است از معصیة یا امامت و اگر اختلاف کرده اند متکلمان
در آنکه بعثت انبیا واجب است یا ممکن بر الله تعالی است یا امکان عام و بعضی گفته اند

که ممکن است بامکان خاص وپس حق تعالی بفضل ورحمه خویش
معرفت بعثت براو ومعتزله برآنند که بعثت انبیا بر الله تعالی واجب است چه
بعثت انبیا لطف است ولطف بر الله تعالی واجب است پس بعثت انبیا
واجب باشد وسوال مطلوب اما کبری پس بیان آن پیش ازین گذشت واما
صغری از برای آنکه بعثت انبیا مقرب است بطاعت ومبعد است
از معصیت وبیان این آنست که انبیا سلام الله علیهم

ودیگر چون از جهت کثرت حواس ظاهره وباطنه وقوای ظاهره وباطنه
میل ذکا وفطانت وعقل وحدس واختلاف دواعی مردم چه بعضی طالب
غضب وبعضی طالب مال وبعضی طالب جاه وبعضی طالب مزارع وبعضی
طالب مناصب ومراکب وبعضی مایل شجاعه وکثرت کرم وبعضی طالب علم
وبعضی طالب تجارت وبعضی طالب حیاکه وبعضی طالب خیاطه ور
ابنای ملاقات ایشان بعضی صاحب دواعی مختلفه ووقوع شر وفساد
یعنی ظلم وقبایح ممکن است وبالجمله وقوع شر وفساد وترکی که فساد در باشد
بر دفع آن واجب است پس بعثت انبیا یعنی بندگان برکیفیت معاشره
ودرستی معامله وترک شرور وانتظام امور معاش بروجهی که مستلزم
صلاح حال عباد باشد که از آن جهت تنبیه برکیفیت معاشره ودرستی معامله

وانتظام

وانتظام امور معاش شریعه خوانند در عرف عام ودر اصطلاح متکلمین
چه شریعه در لغت آن محلی است از جوی آب که همه کس از آنجا آب
میخورند وآب برمیدارند وچون ظاهری همه آنست نقل کردند
به این معنی مذکور از برای مناسبت میان معنی لغوی ومعنی عرفی پس لطف بود و
یعنی بندگان برکیفیت معاشره ودرستی معامله وانتظام امور معاش
پس لطف بود چه بی شبهه مقربست بطاعت ومبعد است از معصیت و
ملجی نیست وموقوف علیه فعل نیست وهر لطف واجب است پس بعثت
انبیا واجب بود وسوال مطلوب وآن دو دلیل است که مصنف گفته
برآنکه بعثت انبیا سلام الله تعالی علیهم واجب است وحاصل هر دو راجع
است بیکی وآن است که بعثت انبیا سلام الله تعالی علیهم لطف است
ولطف واجب است وکبری ازین بیان شده وصغری هر دو وجه اثبات میکند
وجه اول غرض از آن مصلحت عباد است وعقول عباد در معرفت مصالح
وخفایا وهمه از یکدیگر مستقل نیست پس همه ایشان تحصیل ومعرفه
مخفیه بر ایشان لطف باشد

واز آنجا که ذات پاک او سبحانه مجرد است وقابل اشاره حسی نیست
مشافهه کردن او سبحانه خلق را بمصالح ومفاسد ایشان جز بواسطه مخلوقی

دیگر شنوانده بود و بنسبه آن مخلوق اگر بواسطه مخلوق دیگر باشد
منته بحث چه دور یا تسلسل لازم آید پس بالضروره منتهی میشود بملکی که بی واسطه
مخلوق منه مخلوق دیگر کند چه بواسطه خلق علم ضروری در دل
جبرئیل یا آنکه بر وی شنواند کلامی که مخصوص است بر رساله منه جبرئیل صنوان کرد
و همچنین منسبه جمیع انبیا و مرسلین و فی مقابل هم بی واسطه ملک کفن با حضرت
موسی علیه السلام رو نموده حسب قال الله تعالی وکلم الله موسی تکلیما

پس فرستادن رسولان یعنی پیغمبران واجب و رسول این جا یعنی کسی که باشد
و حاجت که رسول اخص است از نبی از برای آنکه رسول یعنی نبی است
که صاحب کتاب باشد یا صاحب شرع یعنی مجدد یا صاحب نسخ بعضی احکام
یا صاحب حکم مجدد بخلاف نبی که اعم است از این

اصل در اثبات آنکه انبیا واجب است که معصوم باشند از جمیع
کبایر و صغایر قبل از بعثت و بعد از بعثت عمدا و سهوا و نسیانا و بلا
تاویل از برای آنکه واجب امتناع وقوع قبایح یعنی معاصی خواه صغیره و خواه
کبیره علماء اسلام در تعریف کبیره خلاف کرده اند بعضی برانند که کبیره
را تعریف جامع مانع نمیتوان کرد بلکه بتعداد میتوان دانست و بعضی برانند
که کبایر نه است و بعضی بر آنکه نوزده و بعضی برانند که هفتاد و صاحب

ودر حاشیه ... اصول فقه ... از ... و ... اورده ام عبارت آن کتاب اصول فقه
فارسی ...

تفسیر طبرسی فاما تفصیل الکبایر الموبقه علی ما وردت به الروایات
فعن الباقر علیه السلام اکبر الکبایر الشرک بالله ای المهلکة و بعده الیاس من روح الله
ثم الامن من مکر الله و منها عقوق الوالدین و قتل النفس التی حرم الله
الا بالحق و قذف المحصنات و اکل مال الیتیم ظلما و الفرار من الزحف
و اکل الربوا و السحر و الزنا و الیمین الغموس و الغلول و منع الزکوة
المفروضه و شهادة الزور و کتمان الشهادة و شرب الخمر و ترک الصلوة متعمدا
او شیئا مما فرض الله و نقض العهد و قطیعة الرحم و بعضی برانند که نمیتوان
کبیره میتوان کرد تعریف مانع جامع و آن طایفه تعریفات مختلفه کرده اند
بعضی گفته اند کل کبیره کل ما اوعد الله علیه فی الآخره عقابا و اوجب
علیه فی الدنیا حدا و بعضی گفته اند کبیره کل ما اوعده الله علیه بالنار
و بعضی گفته اند حقوق الناس کبیره است و حقوق الله صغیره و بعضی گفته اند
هر چه حرمت عقلا و شرعا کبیره و بعضی برانند که تمامی گناهان کبیره است
و تمیز میان گناهان بصغیره و کبیره باضافه بعضی بنسبت با بعضی است
و امامیه و اهل سنت بر دو برین رفته اند قال الطبرسی و قیل کل ما نهی الله عنه
فهو کبیره و الی هذا ذهب اصحابنا رضی الله عنهم فان المعاصی کلها کبایر
من حیث کانت قبایح ولکن بعضها اکبر من بعض ولیس فی الذنوب صغیره
و انما یکون صغیرا بالاضافه الی ما هو اکبر منه و یستحق العقاب علیه اکثر

وقال التفتازانی فی شرح المختصر فی الاصول کأنهم ای اهل السنة

کرهوا التسمیة بمعصیة الله لو صغیرة اجلالا لهم مع موافقتهم فی الحج

انه لیس مطلق المعصیة بل منه ما یقدح ومنه ما لا یقدح وانما الخلاف

فی التسمیة وامتناع اضلال واهانت از ذات یعنی انبیا سلام الله

علیهم وچون مبنا و راز امتناع وقوع قبایح واضلال واهانت

مرسوم آنست که انبیا سلام الله تعالی علیهم لی اختیار باشند در عصمت

کنند بر وجهی که امتناع افعال ایشان را یعنی انبیا علیهم السلام از

دایره اختیار یعنی قدرة بر فعل و ترک بیرون نبرد واین اشاره است

بانکه عصمت موجب سلب اختیار نیست چنانکه بعداز این مفصل معلوم

می شود لطف بود خبر امتناع وقوع قبایح است یعنی امتناع وقوع

قبایح از انبیا علیهم السلام یعنی نسبت با سایر مکلفین موجب اطاعه بود

وبعد از معصیه چه بواسطه عصمة انبیا مکلفین تابع انبیا می شوند

ومنافعت ایشان محض لطف است تا عقول مکلفین از ایشان

یعنی انبیا سلام الله تع علیهم متنفر شود ودر تصدیق انبیا و انقیاد

ایشان مکلف ایمن باشند واین اشاره است بدلیل اول اکثر ایشان و آن اینست

که معصوم باشند از جمیع معاصی قبل النبوة وبعد النبوة ونقر دلیل آنست که

اگر انبیا علیهم السلام معصوم نباشند ودر وقتی از اوقات

از ایشان معصیتی سر زده باشد مر امته عقلا متنفر شوند از متابعة

ایشان وچون متنفر شوند فایده بعثة منتفی شود ونقض غرض از

بعثه لازم آید واین صحیح است وبر حق تعالی جایز نیست دلیل

دوم آنست که اگر انبیا علیهم السلام معصوم وواجب العصمة نباشند

مر امته احتمال آن باشد که خطا کنند پس در تصدیق ایشان ایمن نباشند

از خطا وغلط پس تصدیق نکنند تا رفع احتمال پس فایده بعثت منتفی

شود ونقض غرض لازم آید واین باطل است صفحه گذشت واگر کسی

گوید که اگر انبیا سلام الله تع علیهم قبل النبوة سهوا یا تاویلا نادرا

صغیره از ایشان سر زند وحال متنبه شوند وبعد از بعثه اخلاف از ایشان

هیچ قبیح صادر نشود دعوی آنکه ایشان متنفر می شوند ممنوع وبعض واین ظاهر

است وهمچنین تصدیق والتزام ایمن بر طرف می شود جواب

میگوییم که مراد ما از نفی متنفر ایمن بودن آنست که اگر مطلقا

صغیره کنیم معصوم نشد بعض منقول قول ایشان ساکن تر است

از قبول قول کسی که تجویز کنند که یکنوبه خطا وقبیح از او سر زده

واین ظاهر است ونفی نفره باین معنی طبرسی در تفسیر خود فرموده

واین معنی یعنی امتناع وقوع قبایح واضلال از ایشان بر وجهی که افعال

تواجب م

[illegible]

ایشان را از دایره اعتبار بیرون برد و عصمت خوانند در عرف متکلمین
و عصمت در لغت بمعنی حفظ و منع آمده و حرف آن امتناع انبیا را علیهم السلام
از ارتکاب قبایح محفوظ می دارد و مانع می شود او را اعصمت خوانند و عصمت را
چنین تعریف کرده اند که العصمة لطف یفعله الله بالمکلف بحیث لا یکون له داع الی
ترک الطاعة و ارتکاب المعصیة مع قدرته علی ذلک و عند الماتریدیة لطف
من الله تعالی یحمله علی فعل الخیر و یزجره عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقا للابتلاء
و عند الفلاسفة ملکة تمنع الفجور و عند الاشاعرة ان لا یخلق الله تعالی فی العبد الذنب مع
بقاء قدرته و اختیاره پس عصمت انبیا واجب بود از برای آنکه لطف است و هر لطف واجب است
پس عصمت انبیا واجب باشد و هو المطلوب و درین سخن بحث است چه اگر این سخن
صحیح باشد واجب است که حق تعالی همه خلایق را معصوم سازد زیرا که عصمت لطف است موجب الطاعة
مقصد دویم در بیان حال معجزه و تعریف معجزه و هر که از ان درگاه حق به بعثت
مبعوث به رسالت گرداند و دعوه ... که نام خارق عادت خواه وجودی باشد
مثل ید بیضا یا عدمی چون عدم احراق نار خالی از معارضات یعنی
بر وجهی که هیچکس معارضه و اتیان بمثل آن خارق عادت نتواند کرد مقرون
بتحدی یعنی طلب معارضه و اتیان بمثل آنچه او کرده کند و اصل تحدی از آن
گرفته اند که دو شتربان بنوبت از اطراف قطار حدی میکنند یعنی سرود
میخوانند که هر یک طلب میکند از دیگری خواندن حدا را ... ا بنقض

ثانی

موافق دعوی احترازست از مثل آنکه خارق عادتی بیاورد
مقرون بتحدی که مخالف دعوی باشد چنانکه مسیلمه کذاب علیه اللعنه
چنین کرده اما می گفت که دروغ میگوید با او یعنی با هر که ادعای رسالت کرده
مبعوث باشد متقارن نباشد چون یعنی مکلفان را طریق و راه نبود
بتصدیق او یعنی تصدیق نبی چه طریق معرفت صدق نبی در دعوی
نبوت نسبت بعامه خلایق منحصرست در معجزه چه اگر معجزه نباشد معرفت صدق
نبی و فرق میان مدعی نبوت بدروغ و مدعی نبوت بصدق در آن
معلوم نشود چه هر گاه که کسی دعوی پیغمبری کند و بر طبق آن معجزه ظاهر
کند عادةً عاقل میداند که این راست میگوید در دعوی پیغمبری و پیغمبر
بر حق است و آن امر را یعنی آن امر خارق عادت خالی از معارضات
مقرون بتحدی موافق دعوی معجزه خوانند در اصطلاح متکلمین و معجزه
در لغت اسم فاعل است بمعنی عاجز کننده از عجز و چون امر خارق
عادت امت را عاجز میگرداند از معارضه نبی در دعوی پیغمبری بآنکه او را معجزه گفتند
از باب افعال است و تا بمعنی مبالغه است از اضافت معجزه
بنبی علیه السلام و اظهار معجزه واجب بود بر الله تعالی تا مردم را
طریق معرفت نبی پیدا شود و بدانند بالقطع عبث باشد اصل
در اثبات نبوت محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف رسول خداست در نفس امر و واقع

پس ظهور معجزه از ایشان ...

صنعت رسول خداست باعتقاد ما لیکن دین او ناسخ همه ادیانست
و خاتم پیغمبرانست چه محمد بن عبدالله دعوی نبوة کرده و معجزه بر دست او
ظاهر شده و هر که دعوی نبوة کند و معجزه بر دست او ظاهر شود پیغمبر
و رسول خداست پس محمد بن عبدالله رسول صادق باشد و هو المطلوب
اما کبری پس ظاهر شد از بحثهای گذشته و اما بیان صغری اینست که گفته
اما دعوة او نبوة را پس از معلومات است بر وجهی که از آفتاب عالمتاب
روشن تر است و همچنین وجود مکه و بغداد در نظر تمامی عباد ظاهر
و هویداست و متواتر خبریست که روات او جمعی باشند که عقل
محال داند تواطؤ ایشان بر کذب و خبر متواتر مفید علم ضروری
یقینی است و اما ظهور معجزات بر دست آنحضرت صلعم هم متواتر معلوم است
و اگر وصف هر دو را تمام ذکر کنیم سخن دراز گردد و اما دعوه او ظهور
معجزه بر دست او متواتر معلوم است بهتر بوده چه معجزات اگر چه هر یک
بخصوصه متواتر معلوم نشده اما قدر مشترک که ظهور معجزه بر دست آنحضرت است
صلعم متواتر معلوم است باتفاق عقلا و اظهر معجزات او یعنی محمد بن عبدالله
قرآنست که در زمان ما موجود است و چرا اظهر معجزات است
از برای آنکه معجزات دیگر همه معدوم شده و این معجزه باقیست تا قیام قیامه
و در وجه اعجاز قرآن علمای اسلام خلاف کرده اند پس اکثر محققان
امامیه و معتزله و اهل سنت بر آن رفته اند که اعجاز قرآن بسبب آنست که

قرآن

قرآن در بلاغت و فصاحت و براعة و سلاسة الفاظ و عبارات
و عذوبة ترکیبات بحدی رسیده که فصحای بیهمتای عدنان و معاندین
قحطان که فرسان میدان فصاحت و شهسواران بلاغه اند از ایشان
باقصر سوره از آن عاجز شده معترف بعجز و ناتوانی شده از معارضه
بحروف عدول کرده مبارزت بسیوف قرار داده اند و اگر قادر بر معارضه
بودند هر آینه معارضه میکردند و خود را و مال و جان و زنان و فرزندان
را بباد فنا نمیدادند و بعضی بر آنند که بواسطه خبر دادن از غیب و
اشتمال قرآن بر دقایق علوم الهی و طبیعی و ریاضی و مکارم اخلاق
و غیره معجزاست و بعضی بر آنند که بواسطه اشتمال بر اسلوب عجیب و نظم غریب
غریب که مخالف اسلوب و نظم کلام عربست معجزاست و بعضی بر آنند
که بواسطه آنکه حق تعالی دواعی مردم از معارضه قرآن صرف فرموده معجزاست ص
و حق آنست که اعجاز قرآن بواسطه این مجموع نیست بلکه مجموع است
چه قرآن هم فی نفسه در بلاغت و فصاحت بجوابت خارج از طوق بشر است و هم باعتبار وجوه دیگر
معجز است چه تا غلبه مشرکان خصوصا در وقتی که در مکه
بودند در رضا غزا کردن نفرموده بود حتی حضرت علی ... جهاد و غزا نفرموده بود ص
خصوصا صنادید قریش در کمال غلبه و استیلا بودند بر ایراد و قدح و
اتیان معارضه قرآن چه ایشان ارباب تعصب و اصحاب منافرت
و اهل رجاز و کمالات بوده اند و حریص بودند بر اظهار مکارم و فضایل خود

و نیز بواسطه معارضه کردن از معارضه شوق خلاص میشدند
اگر قادر بر معارضه بودند البته معارضه میکردند و اگر معارضه میکردند
البته نقل میکردند چه دواعی نقل بسیار است و تا این غایت که
نهصد و پنجاه و [illegible] سالست که تاریخ تالیف شرح است هیچ از ایشان [illegible]
محال بلکه تلفیق کلامی مرکب از حروف و اصوات بران منوال [illegible]
و معلوم است که بعد ازین که دعوی نبوت او محمد بن عبدالله معلوم شد
بدلیل معجزه و این اثبات نبوت آنحضرت است ببرهان إن و بعضی
محققان بطریق برهان لم هم اثبات میکنند و آن چنانست که حقیقة
نبوت عبارتست از تهذیب اخلاق و علاج امراض ملکیه قالبیه ایشان بروجهی که
بوسیله طاعات و عبادات بنهایت سعادات و غایت درجات برسند
و این تهذیب و ارشاد و علاج بروجهی که آنحضرت صلعم فرموده و انجهرا
ثابت است هیچ یک از انبیا و اولوا العزم نفرموده اند و ایشان نیز اثبات نبوت
بس آنحضرت افضل انبیا باشد و اکمل مرسلین و پیغمبر بحق و شاید که تصدیق
[illegible] در علم نبوت آنحضرت صلعم بحسب اهل نظر [illegible] بوده باشد نه بواسطه
ملاحظه معجزات [illegible] چون محمد صلعم پیغمبر است واجب بود که معصوم بود
از جمیع معاصی صغایر و کبایر قبل النبوة و بعد النبوة سهوا و عمدا و تاویلا
و بلا تاویل بس از دروغ و هیچ معصوم باشد بس هرچه میگوید معلوم شود [illegible]

عادتا و اگر چه ممکن است علامه

که ازان

که ازان خبر داده است و آن چیز از جمله ممکنات باشد چون بود
آن خبر یعنی مطابق واقع بود چه هرچه ممکن و آتی بود که مخبر صادق
ازان خبر دهد بی شک واقع است والا کذب مخبر صادق لازم آید و آن
محالست و چون حق باشد قول آن نبی که محمد بن عبدالله صلعم ازان
خبر داده واجب بود بر جمله خلایق و شریعت او را [illegible] شریعت محمد بن عبدالله
صلعم عبارة از فروع دین است که ناسخ شرایع است نسخ در لغة یعنی
نقل است و در عرف عبارت است از بیان انتهای حکم شرعی بحکم شرعی
دیگر و بعض ازین نحو [illegible] مذهب باطل یهود است چه ایشان انکار
نسخ شرعیا [illegible] کرده اند تا آنکه حقیت محمد بن عبدالله صلعم موقوف
شریعه اوست و صحت شریعه ایشان موقوف جواز نسخ شریعه موسی است
علیه السلم بشریعه او و چون اگر نسخ شریعه موسی جایز نیست عقلا و نقلا اما عقلا
فلان المنسوخ ان کان متضمنا لمفسدة کان اعماله عبثا و ان لم یکن
متضمنا لمفسدة کان رفعه عبثا و اذا بطل النسخ یلزم ان یکون شریعة موسی
مؤبدة فیلزم بطلان شریعة محمد صلعم لکونها ناسخة لشریعة موسی علیه السلم و الجواز
الوجه بنا علی قول اهل العدل ان الاحکام تابعة لمصالح العباد
وهی تختلف بحسب الاوقات والاشخاص و کیف لا و هو واقع حیث
حرم علی نوح بعض ما احل لمن تقدم علیه حاکی التورات ان الله تعالی

فان لآدم وحوا قد احل لهما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم
على نوح عليه بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى
وشريعة نبينا صلعم مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلم وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان و بنابراي صحت نسخ يعني نوع شرع
در دار دنيا جواهر بود انقياد نمودن جميع خلايق از جن و انس
از مكلفين از جميع اديان و مذاهب حقه و باطله شريعت حقه محمدي را
واجب بود بر وجهي كه هركه انقياد اين شريعت حقه نكند كافر باشد
مخلد در دوزخ چه شريعتي حق كه بر همه مكلفان ز اراذل و افاضل ان
و صاحبان جوارح و اركان تصديق و متابعه ان واجبست منحصر است
در شريعت حقه محمدي و حق تعالى همه شرايع را باين شريعت منسوخ گردانيده شده
تكليف فرموده تمامي خلايق را باينكه ترك جميع اديان و مذاهب كنند
و همه را منسوخ و باطل دانند و دين و ايمان و شريعت حقه منحصر در دين محمدي
دانند و باين شريعت عمل كنند تا بحق تعالى رسند و از دركات دوزخ خلاص
شده بدرجات بهشت عنبرسرشت رسند و بغير اين طريق در بهشت هيچكس
رسيدن محال است لذا تمامي يهود و نصارى و مجوس و صابئه و غير هم كافر هستند
كه مخالفان اين شريعت حقه همه اهل دوزخ اند و مخلدند در دوزخ [illegible]
و بجوهر نيز كه از بعضي كرده اند بنابراينست كه در احكام دنيا ايشان را

مهلتى

مهلتى داده اند كه در اصلاح ايشان شايد جمعى باشند كه مسلمان شوند
و در فرق اسلام رسند نه از براى اينست كه بجوهر عمل شريعه ايشان فرموده اند
چه بعضى از ميخوانان شايد كه اين نفهمند و بكفر و الحاد افتند
و اگر در شريعه نقلى معلوم گردد كه معارض عقل است مثل يد الله فوق ايديهم
والرحمن على العرش استوى و محتاج تاويل بود بهر زه و ابتدا از انكار
اين نقل احتراز بايد كرد چه شايد وجهى وجه و شبه باشد كه عقل
ما محجوب باشد و دين ما آن منتقل شده باشد و انكار موجب كفر است پس
انكار نكنند و در حكم آن نقل معارض عقل توقف نموده يعنى نه حكم بر بطلان
كنند و نه حكم بر حقيقت تا سر شرعى نباشد و آن نقل معارض عقل معلوم شود
چه هيچ نقل حق كه از انبيا منقول شده باشد بى سر حقى كه از ان بود نمى شود
انشا به وحى الهى است و ان از دروغ محفوظ و منزه باشد چنانكه
معصوم و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى و دلالت بر ان دارد
چه در حق پيغمبر اين عالم چنين فرموده و از خصايص آنحضرت عليه السلم
پس از اين سخن معلوم شد كه همه شعاير پيغمبران كه قرآن و حديث ناطق
ايشان ناطق است و واجب است بر همه كس كه اعتقاد نموده
و عمل داشته باشند و محض همه پيغمبران كما قال تعالى آمن الرسول بما انزل
اليه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق چون از كتب

بتوفیق فارغ شده شروع در بحث امامت کرده میگویم اصل در اثبات
ائمه نصب امام واجب است بر الله تعالی و واجبست که امام معصوم باشد
اما بیان اول آنکه چون امکان شرور و در میان مردم بواسطه
کثرت حواس و قوی و دواعی مختلفه در اثنای ملاقات و معاملات مردم نسبته
با یکدیگر و امکان ارتکاب معاصی از صغایر و کبایر قایم است این امکان
با وجود نزول شریعت و کتاب و سنت و وجود شریعت و بیان این صاحب
عصمت صلی الله علیه و آله ثابت است پس حق محققان که پیش از وجود ائمه علیهم السلام در زمان
ایشان محتاج بوجود ائمه علیهم السلام بودند همچنین بعد از رحلت ائمه علیهم السلام
امت احتیاج محتاجند در دفع شرور و از میان عباد و بلاد و در منع
هر یک از مکلفین از ارتکاب معاصی خواه اقدام بقبایح و خواه اخلال
بواجب بوده محتاجند بکسی که قایم مقام نبی بوده در اجرای احکام الهی
و در دفع شرور و منع و زجر از ارتکاب معاصی هر گاه که آن امام نزد
ایشان یعنی بمنزله صدای ظاهر بود که حق در عقاید و اعمال صالحه
و در میان ایشان و کلمات ظاهر میکرد و از باطل زجر و منع
میکنند مردم را و شریعتی که صدای نبی فرستاده بود اتخاذ میکنند یعنی
اجرای احکام شریعت از حدود و سد ثغور و جهاد و امر بمعروف
محافظت اصول و فروع شریعت میکنند مردم از وقوع فتنه و ظهور فساد

یعنی از

یعنی از هرج و مرج و قتال و نهب اموال و منع اجرای احکام شریعة
و ابطال شرایع اسلام و ظهور احکام ادیان باطله و شعایر کفره المولف
و این معنی یعنی ریاست عامه که حق ظاهر کند و از باطل زجر کند و شریعتی که
خدای فرستاده اجرا کند امامت گویند در عرف متکلمین و اعلم ان الامامة
ریاسة عامة فی امور الدین و الدنیا لشخص من الاشخاص نیابة عن النبی صلعم
و امت اختلاف کرده اند در آنکه نصب امام واجبست یا واجب نیست
تمامی اهل سنت و امامیه و معتزله بر آنند که نصب امام واجب است بالاتفاق
اهل سنت صحابه پیغمبر صلعم بعد از رحلت آنحضرت پیش از دفن مشغول نصب امام
شدند و گفتند که پیغمبر و محمد صلعم مرد و لم نعرف امام زمانه فقد مات
میتة جاهلیة و محققان صوفیه این معنی نموده اند که هر که حکم وجوب
امامت نکند کافر است و شافعیه بر آنند که عاصی است و بالجمله جمهور اهل سنت
و معتزله بر آنند که نصب امام واجب است سمعا پس اهل سنت و عقلا پیش
معتزله بر خلاف از اهل حل و عقد و از این جهت بحث امامت از فروع دین
میدانند و پیش امامیه نصب امام واجب است عقلا بر الله تعالی چه نصب امام لطفست
صالحه یعنی ائمه علیهم لطف است و لطف بر الله تعالی واجبست پس نصب
امام بر الله تعالی واجب باشد و این مقدمه صغری است و نزاع میان امامیه و معتزله در
یعنی آنکه امامت لطفست چه در کبری نزاع نیست میان ایشان چه معتزله هم بر آنند که لطف

بر الله تعالی واجبست و نصب همان صورتی است که ذکر نموده پس امامت لطف است
چه موجب قرب بندگان است بطاعت و بُعد از معصیت و بیان ذلک انه یجب علی الله تعالی
نصب الامام المعصوم لکونه لطفا فی اداء الواجبات العقلیة والاجتناب
عن القبایح العقلیة ولکونه حافظا للدین عن الزیادة والنقصان اما الیه
المرتضی اما علی ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا کان لهم رئیس قاهر
یمنعهم عن المعاصی ویأمرهم بالطاعات کان حالهم الی القرب من الطاعات
والبعد من المعاصی اکمل مما اذا لم یکن لهم مثل هذا الرئیس والعلم بصحة ما ذکرناه
ضروری لمن سبر العادات پس نصب امام لطف باشد و لطف بر الله تعالی
واجبست پس نصب امام بر الله تعالی واجب باشد و بعد از آنکه ثابت شد که
نصب امام واجبست بر الله تعالی میخواهد که ثابت کند که همچنین که انبیا را واجبست
که معصوم باشند واجبست که امام معصوم باشد پس امامیه والمعتزله و باقی فرق بر آنند
که واجب نیست که امام معصوم باشد بلکه عدالت در امام کافیست و دلیل امامیه
بر آنکه واجبست که امام معصوم باشد آنست که مقصد کلی و چون علت حاجت مردم
بنصب امام امکان وقوع قبایح یعنی ارتکاب معاصی است و اخلال در ترک واجبات
از مردم و آن علت یعنی امکان وقوع قبایح و اخلال واجبات در غیر معصوم
موجود است پس غیر معصوم ممکن است که از او قبایح و اخلال واجبات سر زند
پس واجب بود که امام غیر معصوم بود و غرض حکیم از نصب امام حاصل — بود و الا که / اگر امام غیر معصوم
نباشد چه غرض حکیم منع از ارتکاب قبایح و اخلال بواجبات است

وچون

وچون امام خود غیر معصوم باشد منع از ارتکاب قبایح و اخلال
واجبات نتواند کرد و چون منع نتواند کرد غرض حکیم از نصب امام حاصل
نشود و نقض غرض قبیح است و قبیح بر الله تعالی روا نیست پس امام نیز — که امام
واجبست که معصوم بود و اهل سنت و باقی فرق را در این دلیل
مناقشات است ما حسنی مدلول آنست از اعتراضات بر این دلیل یکی آن
است و آن کمی آنست که اهل سنت امامت را بسیار سبک و از جابر
داشته اند و بر آنند که مقصود بالذات از امامت محض سلطنت ظاهر است
و حفظ بیضه اسلام و منع غلبه کفره و فجره از کافه انام و نایب
نبی در سلطنت دنیوی کتاب و سنت است و اجتهاد و رای صواب
صلحه پیش آنان مشهور است که القرآن امامی در تبلیغات میگویند
ضعف ظاهر است که مراد از امامت قرآن امامت دینی است و دنیوی
ولی شبهه نخواهند که معنی معروف در عصمت امام نیست بلکه غایتش آنکه واجبست
در این معنی است که امام می باید که عادل باشد و عدالت او همین است که تابع
کتاب و سنت معمر باشد و سر حد علمای اسلام نیز باشند از کتاب و سنت او
انرا اجرا کند و سد ثغور و تجهیز جیوش کند و حفظ بیضه اسلام کند
از غلبه کفره و فجره و فی الواقع اگر غرض از امامت محض همین ظاهر است
که احتیاج بعصمت نیست اما فی الواقع خطا کرده اند و اعتقاد غلط
دارند و امامت را حصه ای از امامت فراگرفته اند چه امامت

تلو بنو است و نیابه نبی است در بیان مجملات شریعه و کشف مشکلات
کتاب و سنه و بیان معضلات و حوادث و واقعات دینیه و ارشاد
خلق بطریق حق و مجرد کتاب و سنه و اجتهاد و اجماع امه کافی نیست
در بیان مجملات شریعه و نیابت نبی در سلطنه دینی نمیتواند بود الا کسی
از نوع انسان که تا محتاج نبی مبعوث شد بی کامل علاج امراض قلبیه نموده بود
کامل که بعد از [illegible] طبیب دلهای بیماران باشد و ایشان را
از مهالک و بیابانات مهلکه خلاص کند پس واجبست که نایب نبی باشد در جمیع امور
دینیه برین وجه که گفتیم و ظاهر است که نایب نبی در جمیع امور دینی بروجهی که
بعض نبی [illegible] اقوال و افعال شی بود غیر معصوم نمیتواند بود پس محاله نبی واجبست
که معصوم باشد امام هم می باید که معصوم باشد و بصفه [illegible] ساعه
و نبوده چه گفته پس امام غیر معصوم بود و بعد ازین تحقیق فطن [illegible] دارست
بر دفع جمیع شکوک و شبه مخالفان [illegible] مخالفه محقق [illegible] هر گاه که
این دلیل حق شد چرا اکثر عقلا از متقدمان و سه فرقه هم مخالفت کرده اند
و عصمت شرط کرده اند از برای انست که امامت را [illegible] امامت است
فرا گرفته اند اگر حق فرا گیرد [illegible] امامه فرا گرفته اند یقین دانند که
که عصمت شرط است و لهذا صوفیه که از اهل سنه اند قطب الاقطاب که
امام کل عالم میدانند برانند که واجبست که معصوم باشد چه او امام

ی

دینی و پادشاه معنوی است و معنوی نایب نبی در سلطنه دینیه البته واجبست
که معصوم باشد [illegible] نبی واجبست که معصوم باشد اصل در اثبات انکه امام در هر زمان
واجبست که یکی باشد و در یکزمان جایز نیست که دو امام باشد و چون عصمت امام [illegible]
نیست تا الجاء خلق بصلاح [illegible] و چون عصمت امام بمنع خلق فساد و عصیان مشغول میشود
پس کثرت امام مقتضی امکان فتنه [illegible] نبود از جهت امکان اختلاف دواعی و ارادات
ایشان یعنی حق و وقوع خلاف و فتنه میان خلق بسبب ان یعنی بسبب اختلاف دواعی
ایشان و وحدت امام ادفع [illegible] امکان فتنه یعنی امکان فتنه در هر [illegible] رفع امکان فتنه کند واجبست
نسبه بصلاح خلق پس وحدت امام واجب باشد و امام در همه اقطار عالم یکی باشد
و اگر اقطار رعایت دور باشد بروجهی که خبر دار ایشان دیار نرسند و جبت که نواب
زمانیان نفرستد و غرض ازین سخن رد مذهب زیدیه است چه ایشان جایز داشته اند
که فانهم قالوا یجوز قیام امامین فی عصر واحد و بعض جماعه منهم اذا استجمعا شرایط
الامامه و قال فی المواقف ولا یجوز نصب الامامین فی عصر واحد و اما اذا تعقد
لامامین فی صقع متسع الاقطار بحیث لا یسع الواحد تدبیر فهو محل الاجتهاد
لوقوع الخلافه و ظاهر است که هر گاه که جماعه متعدد باشند امکان فتنه و فساد
نیست لیکن جایز باشد و دلیل قوی برین مدعی انست که اجماع امه منعقد است
علیه بر انکه امام در هر زمان یکی است
مدانه در اثبات انکه طریق معرفه امام نصست الا نص از حق تعالی یا از پیغمبر
یا از امام معصوم دیگر علیهم [illegible] و چون طریق نیست مردمان را بمعرفت وجود عصمت
در بعضی از اشخاص انسانی چه عصمت از امور خفیه است که غیر علام الغیوب مطلع بر تحقیق

و درین سخن [illegible] امکان [illegible] منتفی
و حده [illegible] امام [illegible]
و الحمد [illegible] دلیل [illegible] ضعف است

یا با ظهار معجزه عقیب
دعوی امامت [illegible]
ازین سخن [illegible]

آن در معصوم نیست پس واجب بود که علام الغیوب متنبه دیگری بعضی بنده کند
و آگاهی دهند مردم را از عصمت معصوم و بیان فرماید که فلان معصوم است
و الا فایده امام حاصل نباید پس واجب است که امام منصوص بود از قبل
خدای تعالی یعنی از جانب خدا یا باظهار معجزه قال بعض علمائنا لابد ان یکون
الامام مخصوصا بآیات و کرامات من الله تعالی لان الحاجة قد تمس الیها لتصدیق
بعض الخلق له فاذا ظهرت مقارنة لدعواه الامامة علم بها صدقه و الفرق بینها
و بین المعجزات النبویة ان المعجزات النبویة مربوطة بدعوی النبوة و اما الکرامات
فلیس کذلک بل یجوز ان تقارن دعوی الامامة و قد تحصل بدونها بالاختیار کی
که صدق پس معلوم بود یعنی یافته شد و لفظ معصوم با امام معصوم امامت ثابت شود چنانکه
علامه در انوار الملکوت گفته و اعلم ان النص قد یکون بان ینص النبی صلعم کما نص
النبی علی امیر المؤمنین علیه السلم او بان ینص الامام المعصوم علیه کما فی الائمة او
بان یفعل الله له المعجزة عقیب ادعائه کما ظهر علی ید زین العابدین علیه السلم و مقصود
از این بحث رد مذهب زیدیه و اهل سنت است چه زیدیه بر آنند که هر فاطمی عالم
که دعوی امامت کند و خروج بسیف او امام است اگرچه منصوص علیه نباشد
و اهل سنت بر آنند که امامت ببیعت جمعی از اهل حل و عقد ثابت می‌شود چنانکه
خلافت ابی بکر به بیعت عمر و ابو عبیده جراح ثابت شد و بعد از آن دیگر مردم
بیعت به ابو بکر کردند و امامت پیش اهل سنت به بیعت اهل حل و عقد و نص
امام سابق و بغلبه و استیلا ثابت میشود و پیش امامیه بغیر نص حق تعالی
یا پیغمبر یا امام زمان سابق ثابت نمیشود و فی الواقع چون امامت نیابت پیغمبر است

در تحقیق حقائق دین و شرط است که معصوم باشد پس ثابت شود امامت الا
[illegible] معلوم شد که زمانه از صادق القول یعنی معصوم خالی نیست چه معلوم شد
که وجود امام معصوم لطف است و لطف بر الله تعالی واجب است پس واجب است که
زمانه خالی از معصوم نباشد پس در هر عصر که اهل آن برامری ممکن از ممکنات
عقلی اتفاق کنند حق همان امر متفق علیه است چه البته آن معصوم در آن امر
ممکن عقلی داخل است و هر امر ممکن که معصوم صادق القول بر آن باشد حق
پس اجماع امة محمد صلعم حق بود اما پیش امامیه بنابر آنکه معصوم در ایشان
اجماع داخل است و هر چه معصوم بر آن بود حق است و پیش اهل سنت بنابر آنکه
امة اجماع بر خطا نمیکنند چه در حدیث صحیح آمده لا تجتمع امتی علی الخطاء و فی الحدیث
مقصود از این بحث آنست که اجماع امامیه حق است چه بحث در کون امامان
مخالف در امامت پیش بعضی علمای امامیه احکام آخرت کفار دارند و مخلد در
دوزخ و پیش بعضی از دوزخ بدر می‌آیند و بهشت نمی‌روند و پیش بعضی از
علمای امامیه بالآخره بهشت می‌روند اصل در بیان ائمه امامیه که منصوص
است بامامت اثنی عشر صلوات الله و سلامه علیهم چون ثابت شد وجوب عصمت از جهت
ینابیع [illegible] من المهد الی اللحد عمدا و سهوا او خطا او نسیانا و [illegible] در
امامت و عدم دعوی اهل عصمت مقصد عصمت و وجوبها در غیر ائمه اثنی عشر امیر المؤمنین
یعسوب المؤمنین اسد الله الغالب علی ابن ابی طالب علیه السلم و الامامین
الهمامین الحسن و الحسین ابی محمد الحسن و ابی عبد الله الحسین و امام عالم امام زین العابدین

علی بن الحسین و امامی که مادر دهر بمثل او عاقر است امام ابو جعفر
محمد باقر و امامی که ناطق جعفر بن محمد الصادق و امامی که عالم امام
موسی بن جعفر الکاظم و امامی که پادشاه دین و دنیا است امام علی بن
موسی الرضا است و امام هادی الخلق و البادی امام محمد جواد امام تقی از
همه نقصی امام علی النقی و امام بری ابن بری امام حسن عسکری و امام صاحب
الزمان خلیفة الرحمن حجة الله فی ارضه امام محمد المهدی صلوات الله و سلامه
علیهم بهم اتولی و من اعدائهم ابرء اللهم وال من والاهم و عاد من عاداهم
وانصر من نصرهم و اخذل من خذلهم و احینی علی محبتهم و امتنی علی محبتهم و احشرنی
تحت لوائهم ظاهر شده که کسی دعوی عصمت ابی بکر مطلقا نکرده که صدیق
بکر بوده یا نه و همچنین عمر و عثمان و عباس هم معصوم نبوده اند پس امامت
ایشان هم چنانکه مذهب اهل سنت است باطل است و متابعت ایشان در دین
جایز نیست چه امام باید و عصمت ایشان یعنی ائمه اثنی عشر سلام الله علیهم لازم
نیست و صحیح پس امامت حق ایشان باشد و مخصوص ائمه اثنی عشر صلوات الله
و سلامه علیهم پس متابعت ایشان یعنی ائمه اثنی عشر سلام الله علیهم بر کافه اهل عالم
از انس و جن بلکه ملائکه واجب است مگر در زمان امامت آن امام از برای ائمه
ائمه کی است که ایشان شرایط امامت که آن کشف حل و عقد است در غیر این
دوازده امام یافت می شود و به کسی که است همچون معصوم است و علم اسم است
الا در محمد دینوه دین یک به متابعه بر همه کس واجب است پس متابعه امام

والعن علی ظالمهم ح

پس آیا به یکی در غیر
این دوازده امام
یافت شود شرایط
و آری رأی اکمه ح

بر همه کس واجب باشد و سوال ایشان که متابعه ایشان نه در دین
کنند و نه در دنیا شیعه عاصی و گناهکارند بلکه کافرند و این جماعت که
در امامت ابی بکر و عمر و عثمان و متابعان ایشان مثل ابوحنیفه شافعی و مالکی
و احمد بن حنبل میکنند چه ایشان مخالفت ائمه اثنی عشر سلام الله علیهم کرده اند
و این ظاهر است و دور نیست که جمعی که اعتقاد داشته باشند که امامت
دین حق دوازده امام است و در اصول دین و فروع دین متابعه ایشان
کنند و حق دانند هرچه ایشان گفته و حق دانند هرچه ایشان رانده و باطل
دانند هرچه ایشان رانده و باطل دانند هرچه ایشان بر آن رفته اند و اگرچه
بنا بر ادای سلطنه دنیوی را که در غیر ایشان گفته اند اهل نجات باشند
چه مقصود با فذلکه دین است پس هر که متابعه ایشان در دین کنند
مخالفت کرده داخل متابعان ایشان است و این قسم مردم بسیار یافت شده
و می شوند و اکثر ائمه تمام اشتغال می شده به متابعه ایشان در اصول دین
و فروع دین و همه از قبیل علما امامیه متابعه ائمه می کردند و اصلا مخالفه
دینی نبودی ضعف خلاف نبود و همه بر حق بودند تقصیر مردم نصر مردم هو یکی از ائمه ح
است که با وجود ائمه ... شیعه علما هر زمانی می دانسته اند که امامه دینی
اثنی عشریه مخالفت ایشان کرده اند در اجتهاد و در اینها مخالف ایشان واقع
شده و مذاهب گرفته اند و رای و حکم ایشان در هر باب و آنچه مخالفه
کرده اند و از این جهت مذهب جداگانه بود و بعد ازین خرد یک فایده در بیان

در بیان وجه اختفا و عدم ظهور صاحب زمان با آنکه مقصود بالذات
از امامت ظهور و غلبه است سبب حرمان خلق از فایده امام محمد مهدی
صاحب الزمان و علت غیبت او یعنی غایب شدن امام صاحب الزمان از نظر
خلق یا از جانب حق تعالی است یا از جانب امام یا از جانب رعیت و خلق
چون معلوم شد که از جهت خدای سبحانه نباشد چه در حق حال نصب امام و بعث او
تحقق و امداد او واجبست والا نقض غرض لازم آید و در این سخن بحثست چه میتواند
بود که از جانب حق تعالی باشد بدین وجه که بنابر حکمتی و مصلحتی باشد که عقل ما بان
نرسد چنانچه شیخ جمال الدین ابن مطهر در نهج المسترشدین فرموده و از جهت امام نبود
امام معصوم است پس ترک واجب نکواهد و خود ظهور بر امام واجبست
عند القدرة و حقیقت پس لابد چون خلق از امام از جهت رعیت باشد
چرا یاری و امداد و موافقه و متابعه نمیکنند چنانکه در از جهت ائمه که ظاهر بودند
خلق موافقه و متابعه حضرت امام حسین علیه السلام نکردند و همچنین هر یک از
ائمه طاهرین معصومین و از جهت آنان در صدد دفع خلافه ظاهری و سلطنه
دنیوی نشدند چه مردم آن قدر که می بایست موافقه نکردند و اکثر مردم اشرار
می بودند و وجود بعض اهل حب و شیعه دشمنان می شدند و فی کتب مردم
این زمان نیز چنان در روح فلان و اولاد و فرزندان سعی در متابعه
و اعانه امام نمیکنند همه منتظر خروج امام اند کما لا یخفی علی اصحاب البصیره انست که
غیبت حضرت امام بنابر حکمتی و مصلحتی است که غیر از حق سبحانه کسی نمیداند

[illegible]

لیکن

و بعد ان الله عالم بظهور
امام علیه السلام
[illegible]

و عند المصلحه ظاهر خواهد شد و تا علت غیبت امام علیه السلام زائل نشود
امام ظاهر نگردد مانند مردم چه بعد از ازاحه یعنی ازاله علت غیبت و کشف
حقیقت و ظهور امام علیه السلام حجت خدا بر ما باشد و لله الحجة البالغه
نه خلق را بر خدای یعنی نه آنکه خلق را حجتی باشد بر خدای چه نمیتوان گفت از
اسباب انکار غیبت امام صاحب الزمان است که لازم می آید که صاحب الزمان
پانصد و شصت و هفتصد سال عمر داشته باشد و این در این امت بعد است که
در جواب این شبهه و استبعاد از درازی عمر مهدی علیه السلام نمودن چنانچه
مخالفان امامیه استبعاد نموده اند چون امکان نفی امکان درازی عمر مهدی علیه السلام
معلوم است بدلیل طبی چنانچه در شرح اقصرای موجز گفته که ممکن است که کسی را
هفتصد ساله و هزار سال عمر باشد و طول عمر در غیر او یعنی مهدی علیه السلام متفق علیه است
میانه سنی و شیعی چه مشهور است که خضر و الیاس در بر و بحر زنده اند از زمان
حضرت ابراهیم تا این زمان ما که قرب چهار هزار سال میشود و اکثر مشایخ
و صوفیه و علماء اهل سنت قائل اند و ادریس و عیسی علیهما السلام در آسمان زنده اند سالها باشد که
پس امکان طول عمر ایشان مدعا معلوم است و متفق علیه و دلیل دیگر آنست که
دجال پیش اهل سنت ابن صیاد است که در زمان حضرت پیغمبر صلعم متولد شده
در مدینه و از آن زمان تا زمان خروج دجال در جزیره پنهان است و مختفی
و در وقت خود ظاهر خواهد شد پس در مقابل این باطل حقی خواهد بود پنهان

اگر امام علیه السلام
ظاهر شود امام را
سر [illegible] از رعایای
[illegible]
راحت [illegible]

که در وقت خود ظاهر شود و آن حضرت صاحب زمان است و چون
درازی عمر دجال این قدر مستبعد نیست پس استبعاد از درازی عمر مهدی
علیه جهل محض بود چه مراد بجهل اینجا جهل مرکب است که علمست بی اصلی
الحمد برا نست در نفس الامر و اینجا چنین است چه جواز طول عمر این هم معلوم است
و مسلم علیه بی استبعاد آن جهل مرکب بود چه برخلاف نفس الامر بود
ثوابی عالمه بتکلف و به تصلف وجود صاحب زمان و عنقت آن ن
و اعتقاد باآنکه ایشان غایبند فایده عظیمه عظیمه دارد که آن صلاحی صلاحی از
کفر با کمره است و بیان این فایده اینست که باتفاق اهل سنت بحکم حدیث
بلاغت نظام سید انام من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة هر که
امام زمان خود را نداند که کیست و بمیرد کافر مرده پس چنانکه عاصی مرده همچون
میته جاهلیه پس دانسته پس بر همه کس واجبست شرعا که امام زمان خود را بدانند
خصوصا اهل حق و عقد گوعلی ان و حال آنکه امام زمان خود در زمان
و ایشان مشکل است چه کدام فرق با هم نیست در عالم که بر همه کس واجبست
که متابعت او کنند و هر که مخالفت کند عاصی شود و غیر آنکه اعتقاد کند که صاحب
زمان موجود است و غایب و امام زمان اوست و افضل اهل زمان است
و بر همه کس واجبست که متابعت صاحب زمان کنند و الا گناهکار شوند و بواسطه
این اعتقاد از کفر الکبره صلاحی میشوند تمامی عوام و خواص امه و این
ممکن نیست که از عهده بر آیند چه هرگز اعتقاد امام در حق مکلف اعمال

اخذ ازو باشد تمام است و علم یقینی باینکه هیچ کس حاصل نیست که مثلا امر فیض
صاحب زمان علیه و اصحابه الحضره بر همه عالم ظاهر است و سر حدیث
لا تجمع امتی علی ضلالة ظاهر شد چه چون بعض ائمه برانند که صاحب زمان
موجود است پس هر که آن حضرت را امام زمان خود داند از کفر و کبره خلاص
شود والله اعلم بصره و بیان آنکه واجبست که امام افضل اهل زمان بود
و انجع از همه باشد چه سعم و امام زمان واجبست که عالم از ائمه تبعه با بسعر
و از رعیت مرتبه با امام باشند چون سعم و امام محتاج الیه اند در
تعلیم امه و رعیت را عاید چه اعمال صالحه پس واجبست که او هم اعلم باشد
با صول و فروع دین تا تعلیم غیر تواند کرد و واجبست که شجاعه از ائمه از رعیت
باشد چون مخصوص در تادیب مفسدان پس لازم است که از همه شجاع تر باشد
تا تادیب همه تواند کرد و واجبست که سعم و امام بکدانی نیز رد نمی باشد
چون معصوم شرط عصمت سبب دین حق تعالی است پس معصوم از غیر معصوم
اولی باشد که او بی نیز و این ظاهر است و سعم هم از زمان افضل است
از امام آن زمان نیز از امام هر زمان اضافه کنند و تفضیل سعمی که
عباره از صاحب سری کیست و سعوری درگاه حق تعالی بر وحی که سعمرا
هست بر امامه که مفهوم آن عباره از ریاست عامه است بمحول تفضیل
امامت بر رعیتی هر که هر از نوع قبل این لازم می آید که تفضیل صاحب
سری کیست و سعوری درگاه بر ریاست جلی هر تفضیل امامه بر رعیت هست

تا اسم مکان و جسم بود و توجه انشی الی المکان علیه و مراد ای رجوع
بوجود است بعد از فنا چنانچه که اعاده معدوم روا می دارند و رجوع
در خواندن با جماع است بعد از تفرق بحوه بعد از مرگ و رجوع ارواح
با بدان بعد از مفارقه از بدن و نخواهد که اشیاء معاد کند و دلیل عقلی بر معاد
باری سبحانه چون خلق را با قدرت و علم و قدره و اراده و ادراکات و قوی و تجلی
مخصوص گردانید از میان مخلوقات از ملائکه و حیوانات و تمام اجسام
برتبت انسان بوده تا مراتب کمال که منوط بتحصیل و ترک بوده است بعد از وجود
و اعیان ذات انسانی علی التکلیفات قرار داده مثل حج و جهاد و باقی
و جنود الطاف خفی مثل قوی و حواس و جلی مثل ارسال رسل و انزال کتب
بجهت ایشان و غرض از این جمله آفرینش و اعطا علم و قدرة
و ادراکات و تکلیفات و الطاف خفی و جلی لمصلحه انسان یعنی خلق بوده
یعنی برای نفعی که راجع بکلی است پس از این جمله معلوم می شود که هر آینه بعضی الّته
نوعی کمال باشد حتی اگر این نوع کمال است نزد یعنی حق را اوجب
حاصل بر او آمد و این نوع کمال استحقاق ثواب است و استحقاق ثواب بعمل
و تکلیف ممکن است چه ثواب بعدن تعظیم و اجلال است و تعظیم و اجلال غیر مستحق
غیر مستحق قبیح است عقلا و حق تعالی از قبیح منزه است پس این نوع کمال هرگاه
حاصل نشود و الا لازم آید که اگر حاصل نشود این کمال که موجب عقل را بود
این کمال آخروی و حال آنکه حق تعالی ایشان را آفریده و اکثر مردم در دنیا
در دنیا روا است نه تفضل همچون غیر مکلفین مثل اطفال و مجانین که در بهشت

چه مرتبه امامت در عقیده من از نبی تمام و بهر حال مقصود از این است که پیغمبر
هر زمان افضل از امام آن زمان است و این چنین است چه حضرت پیغمبر افضل است
از امیر المؤمنین صلوات الله علیهما اگرچه در بعضی روایات سوی پیغمبر مساوی بوده اند در کمال
و بالجمله عبارات مجتهدان درین مقام مختلف است بعضی بر آنند که امیر المؤمنین علیه السلام
مساوی پیغمبر است صلعم در فضایل و کمالات و بعضی بر آنند که پیغمبر افضل است و لیکن
امیر المؤمنین از انبیاء سابق بر پیغمبر صلعم افضل است و همچنین باقی ائمه الاثنی عشر
که بعضی مجتهدان مثل شیخ مفید منوجهند در تفضیل باقی ائمه بر اولوا العزم من الرسل
و امام حسن و امام حسین علیهما السلام مساوی اند در فضل و همچنین باقی ائمه مگر صاحب الزمان
که او را افضل از ائمه متقدمین بر ایشان غیر امیر المؤمنین و امام حسن و امام حسین علیهم السلام می دانند
و دیگر از عقاید امامیه رجعت است و رجعت عبارت از آنست که در زمان
ظهور صاحب الزمان طائفه از محبان و دوستان ایشان و طایفه از محبان
و دوستان ایشان و طایفه از اعدا و دشمنان ایشان که مرده باشند حق تعالی
زنده خواهد کرد تا دوستان ایشان مشاهده کرده احیا و اولیا خرم و خندان
شوند و اعدا انکه رد پریشان و این طایفه در مردن به اقوال آنها را با معاینه
فهمیده شد بر وجهی که بعد از حیات مکلف بوده اند بود بلکه مراد این مشخص
خوار ... و محض موجب اغراء عاصیان نمی شود چه احیا هر کس که مجبور نمی کنند
و دلیل بر حقیت رجعت اجماع فرقه ناجیه امامیه است و اجماع این طایفه حجت است
پس رجعت حق شد و مراد از ال آیت اهل بیت تعالی آن ظهور دوله اهل بیت بعد الله و آن
فارغ شد از امامه بروع در معاد کرده می گوید الفوز بنیه الملی و معاد حق است

تمام شد

می‌باشند به استحقاق ثواب و چون دنیا را دنیا نام کرده‌اند از برای دنو
و قرب او با آدمی یا از برای دنائت و حقارت آن پس حق تعالی در دار تکلیف
کرد آینده پس موضع کسب آن موضع کمال یعنی استحقاق ثواب دنیا است
تا آن اندک عمر در تحصیل آنچه برای آن آورده‌اند که آن استحقاق ثواب
است صرف کنند و آن کمال مقصود که اهل علم از استحقاق ثواب خواهند
کسب کنند یعنی است ابدی دائمی خالی از خلل و ضرر و مقرون بتعظیم و اجلال
و از این جهت که مقصود اصلی اینست بعضی از محققان همین قربة الی الله به
طلب ثواب و استحقاق ثواب دائمی تفسیر کرده‌اند اما پس گفتا قصد این معنی
منافی اخلاص است و معنی قربة الی الله موافقه امر و اراده الهی است با اعتقاد
و فرمان برداری آن از برای آنکه توفیق عبادت آنگاه بعد از تحول از
دنیا و نقل بعالم دیگر و رای دار تکلیف که آن دار جزا است از آن تمتع
گیرند یعنی از آن صرف کردن عمر در تحصیل آنچه برای آن آورده‌اند که استحقاق
ثواب است در آن دار آخرت برخوردار شوند و فایده گیرند یعنی آن ثواب
سعادت تعظیم و اجلال به ایشان رسید و آن سرای دیگر را اگر محل جزای تکالیف
شاید نگویی الا مقصود است که آن استحقاق ثواب دائمی سرای آخرت
خوانده‌اند برای آنکه آخرت سرا است و بعد از آن سرای دیگر نخواهد بود و
و حاصل کلام آنست که البته معاد جسمانی حق است چه حق تعالی آدمی را در این
دنیا مکلف بتکالیف شاقه فرموده و غرض از آن نفع دائمی ادی و وصول
بآن نفع نتوانند بود الا بعد از تحول از این دار دنیا بدار آخرت پس معاد

جسمانی حق باشد و هو المطلوب و هذا اوضح مما ذکره المعتزلة فی اثبات المعاد
الجسمانی و تقریره انه یجب علی الله ثواب المطیعین و عقاب العاصین
والعوض للمستحقین ولا یتأتی ذلک الا باعادتهم باعیانهم فیجب لانه لا یتأتی
الثواب الا به فهو واجب مقدمه و در بیان نفس ادمی و آنکه نفس ادمی جوهر
مجرد است بدان که اینست آنچه آدمی بدان اشارت میکند و از آن بقول
من گفتم و من کنم و من رفتم آن نفس ناطقه آدمی است و این نفس ناطقه
خالی نیست از آنکه جوهر بود یا عرض زیرا که ما عالم است جوهر و یا عرض
و ما عالم است بعد از آن عرض است و این که نفس عرض باشد چنانکه بعضی
توهم کرده‌اند مذهبیست سخیف باطل که هیچ عاقل و عقلاء فاضل بآن قائل
نخواهد شد چه اگر عرض بود نفس ناطقه انسان باید که نفس ناطقه در محلی باشد
چه تحقق عرض موقوف بر محل است و بدون محل محال است و این محلی
و باید که آن محل نفس ناطقه بود یعنی نفس ناطقه انسانی موصوف بود چه محل
عرض موصوف بعرض است چنانکه محل سواد اسود است و محل بیاض
ابیض است و محل علم عالم است و حال آنکه بدیهه معلوم است که هیچ جز
آدمی موصوف نیست بلکه آدمی خود بعد موصوف یعنی بصفات حقیقیه
موجوده در خارج موصوف کی شود آدمی جوهر بود نه عرض و آنکه
آدمی جوهر است نه عرض مذهب اهل حق و صحابه و تابعین است
و آن جوهر مجرد است و حامل اشاره حسی نیست الا از هیکل مخصوص است

باجری است از اجزای بکمل مخصوص یا جسمی است لطیف نورانی از عالم
ملکوت اعلی که متعلق است باین بدن متعلق مخصوص و این مرتبه بسیار رفیع
محققان است و عمده فقراست و مصنف و نصاری از جمعان امامیه و اهل سنت
بسیار از اهل تصوف و ملاسفه برآنند که آدمی جوهر مجرد است چه جوهر است
و این جوارح یعنی حواس ظاهره و باطنه را که مر او یعنی نفس آدمی را اضافه میکنند
الات اند یعنی نفس ناطقه باشد در افعالی که آدمی و نفس ناطقه میکند و جوهر نفس
ناطقه آدمی جوهرها مجرد است یعنی مدرک کلیات است و این امر نفی اصل و جزئیات
میکند لیکن جوهر پس آن جوهر که آدمی است مدرک جزئیات و عالم بود و کلیات
و هر جوهر مدرک عالم مجرد است پس نفس ناطقه آدمی مجرد باشد یا جوهری نورانی
باشد از عالم ملکوت اعلی که در بدن متحد مانده و بایعنی متکلمی و اهل سنه
در این مقام بیان معاد جسمانی و روحانی آن در اروح نام نهادیم چه مقصود ما اینجا
بیان حقیقی است که باقی است بعد از موت و دیگر متعلق بدن میشود و این
روح است پس این جوهر را روح نام نهادیم و معاد جسمانی و روحانی را
بر دو بیان کنیم و این که گفته با اینجا او را روح نام نهیم معلوم میشود که او را
در مقام دیگر روح نام هست شاید نام او در آن مقام نفس ناطقه انسانی باشد
در وقتی که بیان جمیع انسان کنند مقدمه در بیان آنکه معاد جسمانی که از اصل
خاصه است اصول خمسه ممکن و اقع است چه اثبات آن مسئله موقوف
است که ثابت شود که ممکن است عقلا پس گفت چه اعاده جسد یعنی
بدن با روح است پس افاده است اثبات معاد روحانی و جسمانی بر دو جهت

اینکه اجزای اصلیه بدنهای مردگان را خواه مرغان مرا خورده باشند و خواه
ماهیان دریا و خواه سوخته خاکستر شده باد داده جمع کرده اند
و تالیف و ترکیب دهند این اجزا اصلیه بدنها را تا بعینه همان تالیف
اول چه تالیف اول بعینه اگر معاد شود اعاده معدوم بعینه لازم آید
و اعاده معدوم بعینه ممتنع است پس ضعف حاکی بر این امر در این خصوص تالیف
که عرض است چه اعاده عرض معدوم بعینه ممتنع است پس مر عقلا و حول خدا
اصلیه است لیکن چو اینجا بکمال رسیده و اگر چه عین بدن اول نیست مانع
لازم نمی آید چه مانع است که بدنی دیگر اصلا از اجزا اصلیه بدن
اول باشد و این بعینه در دنیا باشد تا نه در اخرت تا بگوییم که او را ده است
نه در دنیا و بدنی است که مرکب از اجزا اصلیه پس از هیچ وجه مانع
نباشد و بر المطالب معاد جسمانی حق است و روحی که با او امر
او بود یعنی هر مثل او در تالیف و عین او بحسب اجزا اصلیه راجع
گردانید بدنی مثل بدن اول در تالیف مثل اجزا اجزا اصلیه بدن اول
و در این حال بر بدن بلکه ملذات جسمانی میتواند بود و هم روح ملذات
روحانی ممکن است چه ممکن است حشر اجساد یعنی حشر اجساد بعینه مکرر
ممکن ذاتی است و جائز است وقوع آن عقلا و چرا ممکن است چه باری تعالی
قادر است بر جمیع مقدورات یعنی بر ممکنات باامکان ذاتی چنانکه
مذهب اهل حق است و بتر دلیل ثابت شده و باری تعالی عالم است
بر جمیع ممکنات چنانکه گذشت که جمع و ترکیب و کل بوده جزئی

وکلی عالم و دانا است که لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی
السموات و کلیت ممکنات می تواند که نابود ان باشد که مقصود بهمین حاصل است
و می تواند که نابود ان باشد که حق بران رفته اند که حق تعالی عالم ممتنع لذاته
خالی ازین گونه نیست و حکم لذاته قابل بالفعل مثل بالفعل اول و برگشت اول آن
و اگرچه لذاته قابل بالفعل که لعینه بالفعل اول باشد شاید نباشد حاله بر سبب
انانی است که قابل اند با که اعاده معدوم ممتنع لذاته است پس حق تعالی
قادر بود و مرتبت که جمع کند اجزاء اصلیه و بالفعل دهد همه را مثل بالفعل
اول حاله که مثل بدن اول شود و روح اول را راجع بان بدن دوم شود
بواسطه علاقه اجزاء اصلیه و تابعی مثل بالفعل اول و محقق است که با وجود انکه
مثل بدن اولست در واقع آن بدن ثانی است که هرکس می بیند و میگوید این بعینه همان
شخص اولست و بعینه اوست و بحسب لغه همان است حاله شخص آنرا حاله طفولیه
تا پیری و شیخوخه همان شخص است اگرچه پیوسته متبدل و متغیر میشود و مثل این
اول است نه عین آن در قیامت هم ازین قبیل است که بالمحض همان شخص است
اگرچه مخالف مختلف شده و دعوی بداهه در امکان قیامت و مانع [illegible] میتوان
کرد و اگرچه ظاهر انظریت و چون از مقدمات قاطع شد میخواهد که شروع
در مقصود کند میگوید اصل در اثبات قیامت [illegible] این حی حضرت
[illegible] ازین قیامت انکار کرده اند چون این متواتر از انبیا سلام الله
علیهم باشد و بعضی میگویند که اساس [illegible] قیامت [illegible] متواتر باشد
که کفار [illegible] رسیده [illegible] آورده [illegible] که

تو میگویی که ان زنده می شود و آنحضرت صلعم سؤ نموده که چگونه آن استخوان
زنده می شود و آن کس را فرموده که آن را زنده خواهد کرد و بهمین نحو اعاده
خواهد کرد و هر ممکن را که مجمع علیه انبیا باشد حق است پس حشر
[illegible] حق [illegible] معلوم شده و [illegible] پس از برای انکه و آن
انبیا علیهم معصومند از جمیع گناهان خصوصا کذب و چون کذب ممتنع است بر ایشان
پس حق باشد و قیامت و موافق مصلحه کلی [illegible] اگرچه [illegible] که
[illegible] موافق مصلحه کلی آنست که موافق مصلحه مرکب شد و اثبات این
مقام مشکل است چه تخلید عذاب کافر ظاهر است که موافق مصلحه کلی نیست پس حشر
[illegible] حق بود و [illegible] آنست که [illegible] جهت
از برای انکه قیامت [illegible] ممکن ذاتی است که مخبر صادق خبر از ان داده
و هر ممکن ذاتی که مخبر صادق از ان خبر دهد حق است پس قیامت [illegible]
حق [illegible] مصنف [illegible] این هم زیاده کرد که موافق مصلحه کلیت
چه این سبب وجوب وقوع قیامت [illegible] موافق قیامت موافق مصلحه کلی [illegible]
حشر [illegible] انتظام نظام معاش و معاد است و ظاهر است که امری چنین
موافق مصلحه کلی باشد و بعد ازین [illegible] بر کلام [illegible]
بهشت و دوزخ محسوس [illegible] است حاله [illegible]
می آید و مراد آنست که بهشت و دوزخ که در آن لذات جسمانی و عذاب جسمانی
مثل [illegible] الانهار و مثل آتش سوزان محسوس ظاهر [illegible]
[illegible] و [illegible] شد و بس بلکه حسی [illegible] وعده فرموده اند ظاهرا

واگر گویند جسمانی و روحانی مردود وعده فرموده اند هم بعید نیست دور از انست
واجب بود وجود بهشت و دوزخ محسوس با مکلفان انتهای حق خویش
کنند از ثواب در بهشت و عقاب در دوزخ چه اسبابی حق بدن
و روح راجع بهر دو میکنی الا بود بهشت و دوزخ محسوس و ما یتوقف علیه
الواجب فهو واجب و در تعیین محل بهشت و دوزخ خلاف بسیار است بعضی
بر آنند که سقف بهشت عرش باری تعالی و دوزخ در طبقات اسفل است و درین
بحث ابا راهست بالکه اما مردود اهل سنه مردود بر متفقه که بهشت و دوزخ حالا
قبل العامه موجود است و معتزله بر آنند که بهشت و دوزخ محسوس در روز قیامه
مخلوق خواهد شد و قصه آدم و حوا و آیه اعدت للمتقین و اعدت للکافرین و دلالة
بران دارند که حالا مخلوق بوده باشند و همچنین عذاب جسمانی محسوس در گور کافران
و عاصیان را حق است و همچنین نعیم گور مومنان و صالحان و انبیا و ائمه را سلام الله
تعالی علیهم اجمعین و ائمه ایشان در قبرها خود زنده اند لا تحسبن الذین قتلوا
فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون و آنکه از جمله غناه است که
اعتق و کسی که مرده را بعد اندک زمانی که حق تعالی قدرت داده اند نوعی از حیوة
در و پیدا می شود که او در آن الم و راحت مرد و منکر ونکیر در گور او سوال میشود
و او را یا عذاب میکنند در آن گور اگر کافر باشد العیاذ بالله یا عاصی و یا راحم
و خوش بسیار است و این مذهب امامیه و اهل سنه است و بعضی معتزله انکار
عذاب و نعیم قبر کرده اند و این غلطست چه مخبر صادق و عقلا معلوم است که

نفس

نفس ناطقه انسانی بعد از موت باقی است و جوهری جسمی مجرد در خارج
یا در نعیم است یا در عذاب چه بطلان جایز نیست پس البته در برزخ هم در آخرت
خواهد بود یا در عذاب و نعیم و هیچ دلیل نیست که عقلا مانع این باشد و با خبار متواتره
ثابت شده که حضرت رسالت و ائمه معصومین علیهم الصلوة والسلام خبر از عذاب و نعیم
داده اند و بتواتر معلوم شده که سوال منکر و نکیر هم حق است و در اطفال خلافست
در آنکه سوال قبر از ایشان خواهد بود یا نه بعضی از فقها حنفیه تخصیص نفی کرده اند سوال
قبر از انبیا علیهم کرده اند و بعضی تخصیص بر جواز سوال قبر از انبیا علیهم و غیرهم
بر قیم اشکم و شاید که این خلاف در غیر انبیا و معصومین سلام الله تعالی علیهم بوده
مبینهم و بعضی بر آنند که از اطفال هم سوال خواهد بود و همچنین نامه اعمال شده
بدست شده دادن حق است چه ممکن است که مخبر صادق خبر از آن داده
و همچنین انطاق یعنی گویا کردانیدن جوارح و اعضا در روز قیامه بگواهی
بر کس دادن بنیک و بد حق است کما قال تعالی انطقنا الله الذی انطق کل شیء
و میزان یعنی آنها که بسنجد انچه خبر داده اند از ان انبیا و معصومین من حسنات
و حوض کوثر و لوازمات جسمانی بهشت و انواع عذابهای گوناگون دوزخ چنانکه در آن
و صورت است و مثل حور و قصور و غلمان و حمیم و صدید و غساق و امثال آن همه
حق باشد یعنی ثابت و مطابق نفس امر چه جمله از عذاب قبر و نامه بدست دادن و الخ
خبر داده اند از جمله ممکنات است و مخبر صادق از آن خبر داده و هر ممکنی که
مخبر صادق خبر دهد حق بود پس این جمله حق بود و هو المطلوب اعاده معدوم
بعینه بروجهی که همان معدوم اول باشد بعینه ممکن است بخلاف فلاسفه و معتزله و

وبعضی از علمای امامیه و محققین اشاعره و اهل سنت و مرحوم شیخ دعوی
بداهت در استحاله اعاده معدوم کرده اند بعضی هم دلایل گفته اند منها چه
لازم آید اگر معدوم بعینه معاد شود که عدم در میان یک وجود متخلل شده باشد
چه موجود چون گشت پس وجود هم یکی باشد و چون وجود یکی باشد و عدم در میان
یک وجود آمده باشد پس یک وجود دو وجود بوده باشد و این بدیهة باطل است
پس اعاده معدوم بعینه که جمیع مشخصات باطل است و هو المطلوب و هم گشت از برای آنچه
یک وجود نیست اگرچه موجود همان است بلکه زمانی متخلل میان این دو وجود شده
و تفاوت بحسب زمان است پس لازم که عدم در میان یک وجود متخلل شد و شیخ ابوعلی
و محی الدین رازی دعوی بداهت کرده اند در امتناع اعاده معدوم و جمهور اشاعره برآنند که
اعاده معدوم بعینه جائز است و چون جواب دهیم که گفتیم حق است و اعاده معدوم
بعینه ممتنع است پس چند چیز واجب است اولا واجب عقلا که اجزا اصلیه ابدان مکلفان
و ارواح ایشان هرگز معدوم نشود چه جزا احیاء موقوف بر این دو است و اگر معدوم
شوند در حشر اعاده معدوم بعینه لازم آید و این محال است پس بدن بموت و بسوختن و گسسته شدن
و خوردن طیور و ماهیان و سباع معدوم مطلق نمی شود بلکه اجزا متفرق میشود
و بالطیف ترکیبی که بوده برطرف می شود و اما اجزاء اصلیه بحال خود میماند و ارواح
آدمی بعد از موت باتفاق جمیع محققین از علما باقی است و فانی نمی شود بلکه بالطیف
ابدان برزخیه که از آن اجزای بدن در برزخ افتاده یعنی متعلق شوند تا قیامت می رود
و بالطیف دیگر مثل بالطیف اول پیدا می شود در حشر و واجب است تا مانا که بدن معاد
مثل بدن اول باشد نه آن بدن بعینه باشد چون اگر اجزا اصلیه باقی باشند

و روح بعینه باقی است چه اگر بعینه بدن اول باشد لازم آید که بالطیف
اول بعینه معاد شده باشد و حال آنکه اعاده معدوم بعینه محال است و از این
مضامین فی الجمله معلوم میشود و چون آیات قرآنی مؤید الشبه آنکه ماکی
فانی میشوند پس از قیامت و در قیامت معاد میشوند و چون پس بصحه قدسیه
اعاده هم محل شبه نیست و در اسبار اصطلاحات مرکب که آن تفرق است نه اعدام
بالکلیه با قدر ممکن فانی است و بدان اشاره فرموده و آیه مذکوره اند از معنی آنکه
همه اشیا فانی شوند قال تعالی کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام
و کل شیء هالک الا وجهه یعنی هالک و متفرق گردند یعنی اجزا اصلیه و فرعیه
از هم جدا شوند و ترکیب باقی نماند اما از هم دیگر جدا باشند و متفرق
و بسیاری از علما اهل سنت هم برین رفته اند که فنا اشیا همین تفرق اجزا است
و آیه یوم تبدل الارض غیر الارض هم دلالت برین دارد و بعضی از محققین
اهل سنت متوقف اند در آنکه فنا هر شیء بعدم شیء است یا بتفرق اجزا و تبدل
تالیف ترکیب و گفته اند که حق توقف است چه از نصوص قرآنی بهره دو فهم
میشود و محتمل است و بعضی محققان برآنند که هر چه موجود است اول معدوم
بالکلیه است بلکه آنچه معدوم شود صور و اعراض مخلوقه متنوعه که هم بود
و عوض صورتی دیگر و عرضی دیگر پیدا میشود شبهه فلاسفه طبیعیه الکارش
مطلق کرده اند چه ادعای اعاده از همین جا میدانند که بموت معدوم
میشود و این درست نیست بلکه سخن ایشان باطلست و پیش متکلمین حق آنست
عقلی و شرعی است و فلاسفه الهیین چنانچه مشهور است گویند که جز اجسام

اما خروه جانی جوابست و خروه جانی عبارت است از رجوع ارواح
الی ما کانت علیه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التنزه
عما ابتلیت به من الظلمات چه نفس جوهر مجرد است کامل الذی لتعلق بعود
الی عالم المجردات بقطع التعلقات و چراغ احیا حیات نیست کالعقل
الیقین اینها اکثر مرحبه که مزاجی با اعتدال نزدیک باشد مر ان نفس عقل فعال
یعنی بر بدن فایض کرده اند پس اگر جسدی را مزاجی دیگر دهد غیر مزاج اول
یعنی با نفس مثل البدن اول پس می‌تواند باشد پس دیگر نفس عقل برای تخالف مزبور آن
مجرد فائض کرده اند بنا بر قاعده مبرهن که اول گفتیم و یکی یعنی اینکه نفس [illegible] کرده بود
داشت این بدن پس یک جسد را دو نفس بود اگر خراب و حیات شود این ابطال
یا معاد نیست خراب و حق نیز و مربوط و جواب منع آنست که افاضه نفس از عقل
فعال مربوط باشد اما این حین دوم از اجزا اصلیه بدن اول نیز حیات می‌شود
نفس اولی خود دارد و احتیاج با فاضه نفس دیگر ندارد پس کسی نفس اول
این جسد را خواهد بود پس ضرر تناسخ در حیات [illegible] و مصنف عم الاجمال جواب
فرموده که تو ما را بعد از آنکه اثبات فاعلی مختار کردیم پس اعاده نفس بر بدن
فاعل را در اختیار میکند نه عقل فعال پس فاعل مختار کامی یعنی دیگر شد اعاده میکند
که از اجزاء اصلیه بدن اول نیست و ابطال آن اصول ما شده است ان
یعنی فلاسفه ظاهر کردانیدن یعنی ابطال اصول و قواعد باطله فلاسفه که کمی از دین
این ما علیه است ظاهر کرده ایم ما هنیز بجواب این نیز با اثبات [illegible] نیست

یعنی بجواب این مدعیات باطله مبنیه بر آن اصول و قواعد فاسده چه هرگاه
که اصل باطل است فرع آن هم باطلست پس احتیاج بجواب نیست و قال [illegible]
ثم ان الحکمی وان لم یتیسر الیه الجانی والثواب والعقاب المحسوسین فلم ینکروها
غایة الانکار بل جعلوها من الممکنات لا علی وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل
الآیات الواردة فیها علی ظواهرها وصرفوا بان ذلک لیس مخالفا للاصول
الحکمیة والقواعد الفلسفیة ولا مستبعد الوقوع فی الحکمة الالهیة لان للتبشیر والانذار
ظاهرا فی امر نظام المعاش وصلاح المعاد وتم الایفا بذلک التبشیر والانذار
ثواب المطیع وعقاب العاصی تاکید لذلک وموجب لازدیاد النفع فیکون صرا
بالنسبة الی الاکثر وان کان شرا فی حق المعذب فیکون من جملة الخیر الکثیر الذی [illegible] الصلاح
البدن پس شبهه فلاسفه السنی ثم قال انه یجنبه خراب و پس [illegible]
حیات شد و براکمه عمده یجنبه خراب و هرکه دارد الرکات حی آید و هرکه
نیکوات اگر در تمام عمر در یک عبادت باشد مخلدات در دوزخ چون
ارمعا و فارغ شد یعنی حاجت بود بتقریب دیگر کرده گفت اصل
در اثبات شد اکثر صاحب کبیره که بلا توبه بمرد در دوزخ مخلد است چه
ثواب اهل بهشت و عقاب اهل دوزخ چنانکه صدای ور رسول و ائمه ی
صلوات الله و سلامه علیهم فرموده اند مخلد باشد یعنی منقطع نشود و هرکه منقطع
نشود پس هرکه مستحق بهشت بود علی الاطلاق بلا قید بتوبه وعدم توبه جاوید
در بهشت بود خلاف موصوفه که این [illegible] اند که این هم قائل قیامت
و بالاخره فانی می‌شود و جواب آنست که یک لحظه اگر باشد و باز موجود
[illegible] چنانکه خواهد آمد [illegible] دوزخ

[illegible] الذی یا [illegible] تعلیم

که [illegible] عذابه [illegible] بود [illegible] در ذیل کتب [illegible] آورده اند

می شود و هر که مستحق دوزخ بود علی الاطلاق یعنی کافران جاوید
در دوزخ بود معذب چه نصوص قاطعه قرآنی متواتره دلالت برین
دارد و بعضی از متکلمین رفته اند که عذاب اهل دوزخ منقطع شود
و صوفیه برآنند که اهل دوزخ مخلد و جاوید اند در دوزخ اما در عذاب
مخلد نیستند و عذاب ایشان منقطع می شود و قال الشیخ محی الدین و اما
اهل النار فمآلهم الی النعیم لکن فی النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء
مدة العذاب ان تکون بردا وسلاما علی من فیها و این قول باطل است مخالف
کتاب و سنت و اجماع است [illegible] اما فیه فان قبل القوی الجسمانیة
فلا یعقل خلود الحیوة وایضا الرطوبة التی هی مادة الحیوة تفنی بالحرارة سیما حرارة
الجحیم فیفضی الی الفناء ضرورة وایضا دوام الاحراق مع بقاء الحیوة خروج
عن قضیة العقل فهذه قواعد فلسفیة غیر مسلمة عند الملیین والصحیح عند الملیین استناد
الحوادث الی القادر المختار وعلی تقدیر تاثیر القوی [illegible] زوال الحیوة یجوز ان
یخلق الله فی البدن [illegible] الثواب و العقاب [illegible] کلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب و هر که مستحق هیچ کدام نبود چون کودکان
یعنی مستحق بهشت و دوزخ مثل اطفال مومنان و مشرکان اما مومنان [illegible]
که مستحق دوزخ نیستند چه گناهی نکرده اند و مستحق بهشت نیستند چه عبادت و اعمال
صالحه و مشقه تکلیف نکشیده اند [illegible]
که از اهل بهشتند و خدم اهل بهشت خواهند بود و مصنف کودکان مطلق
گفت تا شامل مومن و کافر هر دو باشد و مستضعفان یعنی مردی که [illegible]

هیچ

هیچ نفهمند و عمل نمیکنند و ساده دلان مانده اند و دیوانگان
خواه کافر و خواه مومن هم اهل بهشت باشند بفضل و رحمة الهی چنانچه در
احادیث صحیحه ثابت شده که مجانین اهل بهشتند و [illegible] اطفال و بعضی برآنند
که از اهل اعراف اند مجانین چه از کرم مطلق تعذیب این جماعت [illegible] کودکان
و مستضعفین و مجانین نسزد چه گناهی که بدان مستحق عذاب ابدی باشند [illegible]
عذاب نخواهند فرمود و چون غیر از این دو خانه نیست بس که اهل دوزخ
نیست البته اهل بهشت است [illegible] و کسی که مستحق
ثواب و عقاب هر دو باشد [illegible] خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا و حاصل
کلام در یکی است که صاحب کبیره باشد و بلا توبه بمیرد آیا این کس در بهشت
مخلد خواهد بود بالاخره یا در دوزخ مخلد خواهد بود معتزله و خوارج برین
رفته اند که صاحب کبیره بلا توبه مخلد است در دوزخ و اما اهل سنت
برآنند که بالاخره مخلد در بهشت خواهد بود کو واسطه اینکه مومن گناه کار است
و بواسطه گناه چند وقتی احتمال آن دارد که عذاب بکشد و احتمال آن
دارد که ببخشد و مطلق عذاب نفرماید اینست که مکلف ثواب دادن واجب
مطلق چه غرض آفرینش حق از کتم عدم بصحرای وجود خود ثواب است چه
بذات از آفرینش نفع دایمی بندگان است و نفع دایمی منحصر در ثواب است
پس غرض از آفرینش ثواب باشد و نیز چون وعده داده است بهشت مومنان را
بمجرد ایمان من قال لا اله الا الله دخل الجنة خلف وعده و ثواب و نعیم
[illegible] معلوم است پس وفای بوعده واجب باشد پس بهشت رسانیدن

قال ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک [illegible]

... عذاب بکشد و احتمال آن دارد که ببخشد هم

ایشان واجب بود اما عقاب کردن کسی را واجب بود که اخبار
کرده باشد حق تعالی ورسول حق تعالی از عقاب کردن او یعنی واو نیز الا کافرانی
که تکذیب پیغمبر کنند مثل یهود ونصاری ومشرکان وخوارج ونواصب که عداوه اهل بیت
پیغمبر صلعم دارند نه عقاب کسی را که اخبار کرده باشند از عقاب کردن او تهدید
مطلق یعنی بطریقه تهدید وتخویف ایشان تا از گناه بترسند ونکنند ومقصود از تهدید مطلق
تهدید مطلق آنست اخبار از عقاب او نیست پس اگر عقاب نکنند خلاف
قول لازم نیاید وانشاء ... حیثی که اخبار از عقاب ایشان بطریق تهدید
مطلق است نه معنی وجوب واجبست عقاب کسی که از عقاب کردن او اخبار کرده
سخن تا خلاف قول نکرده باشد حق تعالی فرموده ما یبدل القول لدی ودونسته که
از این سخن معلوم میشود که اخبار از عقاب کردن کسی بر دو طریق است یا بمعنی اخبار یا بطریق
تهدید مطلق وفرق میانه این دو قسم در عبارات قرآنی غایه مشکل است ودرین مقام اعلام
ولیکن چه آیات قرآنی متعارضند بعضی دلالت بران میکنند که صاحب کبیره را بلا توبه مخلد
در دوزخ باشد چنانچه معتزله وخوارج بر آن رفته اند مثل ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فیها وبعضی آیات قرآنی دلالت بران دارد که صاحب کبیره را بلا توبه را الا عذاب
نکند وبهشت برند یا اگر عذاب کنند اولا در گناه صاحبه ... مرحوم است
مثل ان الله لا یغفر ان یشرک به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء وقوله قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا ودیگر آیات پس امامیه واهل سنت بران
رفته اند که این دو مذهب یعنی مذهب معتزله وخوارج در غایت بطلانست ودر طریق
افراط وتفریط است واعتقاد اهل حق آنست که صاحب کبیره مؤمن مخلد در دوزخ نخواهد بود
بالاخره اما احتمال آن دارد که حق تعالی صاحب کبیره را عذاب کند واحتمال
دارد دیگر است یا مکان عام که صاحب کبیره را اصلا عقاب نکند بشفاعه یا محض
رحمة الهی چنانکه کند وعفو بخشیدن حسن است ووعده عفو داده است چنانکه

ویعفو

ویعفو عن السیئات ودلیل حسن عفو است وخلف وعده قبیح است
پس عفو جماعتی که بعضی از عقاب ایشان خبر کرده باشد قبیح نبوده ... مستلزم خلاف
نیست بلکه بعضی از آن یعنی عفو بعضی ازین جماعت واجب باشد ایفای وعده را
واجب است پس عفو بعضی از اصحاب کبائر بلا توبه واجب باشد ومعتزله این
آیات را تاویلات بعیده کرده اند وحمل بر معانی بعیده وحق آنست که مذهب
امامیه واهل سنت است ودرین مسئله وخلاصه سخن اینست که قطع ابتدا عفو نکنند
از بعضی گناه وتعذیب نکنند بعض کبائر الا انه لا نعلم لنا الان تعیین بعض
البعضین بعینه ویا اگر جائزاست که حق تعالی عفو کند از همه کبائر وهیچ یک
عذاب نکند وجائز است که عذاب کند همه هیچ یک ... معلوم نیست پس آنکه است
اول اعفو در باب همه اهل ایمان بعضی گفته اند اسباب عفو ومغفره از کبائر ده
اول توبه باجماع اهل اسلام ۲ استغفار ۳ حسنات گذشته وآینده لقوله ان
الحسنات یذهبن السیئات ۴ دعا مؤمنین از برای مؤمن حی ... ۵ عمل صدقات
که بدهند از برای مرده ونماز وروزه که بدارند از برای او وخیراتی که بکنند
جهت او ۶ شفاعت پیغمبر صلعم وشفاعت ائمه معصومین مر گناه کاران شیعه خود را
وکسی را که دوست دار ایشان باشد ۷ درد وهم وغم ... ودرد وبلا در ...
وبلاها که بسبب آدمی می آید ... کفاره گناهان است ۹ اهوال قیامت وکفاره گناهان است
۱۰ رحمت الهی که هیچ از اینها نباشد رحمت حق تعالی شامل او باشد وبمحض کرم ولطف
بود وهر که از ایشان یعنی از عفو الهی محروم ماند واستحقاق ثواب وعقاب او یکی
یکی را احباط یعنی باطل کرده اند جمیع اهل ... معتزله است باهم ثواب وعقاب هر دو
نه بلند وآن بر او دو نوع قائل هست نوع اول آنکه یا نخست یعنی اول ثواب
دهند پس بعد از ثواب عقاب کنند واین مذهب باجماع باطل است وعکس این قسمت

مشهور شده ... گناهان است هم

نوع دوم بر عکس آن یعنی اول عقاب کند و بعد از آن ثواب دهد و این
مذهب امامیه و اهل سنت است و این فقیر نیز اختیار در این مقام جلی کشف
بیان مذهب حق و ابطال مذهب باطل مذهب اول یعنی آنکه ثواب و عقاب
او یکی یکی را حبط کرده اند مذهب وعیدیه است یعنی میگویند که هر کس اثبات
عقوبت عاصی واجب بود و عفو جایز نیست و ایشان یعنی وعیدیه آن عفو در عقوبت
صغایر روا داشته اند یعنی بلا توبه اما بعد از توبه عفو از کبایر واجب داشته
و معتزله برآنند که مجرد اجتناب از کبایر کفاره صغایر است و عفو از صغایر بلا توبه
جایز داشته اند سابقا به کریمه ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و این
نص است در مذهب ایشان [illegible] و از صغایر بعد از اجتناب کبایر و قال
اهل السنة و تکفر الصغائر سواء اجتنب مرتکبها الکبائر ام لا لقوله تعالى
لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها و لقوله تع و یعفو عن کثیر و ظاهر ا
مذهب امامیه موافق مذهب اهل سنت است والله اعلم و وعیدیه در کبائر خلاف کرده اند اصحاب
ابو علی جبائی گوید استحقاقی که زیاده بود یعنی هر که از استحقاق ثواب و استحقاق عقاب
که زیاده بود بر استحقاق دیگر استحقاق را که کمتر است نیست گرداند و او یعنی
زیاده باقی می ماند و قال ابو علی ان الاقل یسقط و لا یسقط من الاکثر شیء
و یکون سقوط الاقل عقابا اذا کان الساقط ثوابا و ثوابا اذا کان الساقط
عقابا و هذا هو الاحباط المحض و اصحاب ابو هاشم گویند مثل بلکه استحقاق ساقط شود
حکم باطل را ابو [illegible] و این موازنه است و قال ابو هاشم الاقل یسقط و یسقط
من الاکثر ما یقابله فلا من له مائة جزء من العقاب و اکتسب الف جزء من الثواب
فانه یسقط من العقاب مائة جزء من الثواب لمقابلته و یبقی له تسعمائة جزء من الثواب

ومن

ومن له مائة جزء من الثواب و اکتسب الفا من العقاب یسقط ثوابه و مائة
جزء من عقابه و هذا هو القول بالموازنة لاما قال في المواقف انه توازن
من الطاعات و المعاصي فایهما ارجح راجح الاخر و اختلف کلامهم في ان الاحباط
و الموازنة من الفعلین اعني الطاعة و المعصیة او المستحقین اعني الثواب و العقاب او
الاستحقاقین فانسب الکلام الی الاولین و الرباهم الی الثاني و مراد المحققین رغبة الاکثرین
اما ظاهر عبارة [illegible] مذهب سه گونه است [illegible] گونه استحقاق که زیاده بود
الی آخره و دیگر و در دلیل تصریح بیان کرده حیث قال و هر دو مذهب احباط و
موازنه باطلست لا احباط الطاعات بالکفر یعنی انه لا ثبات علیها الا من یسمع
المشارع [illegible] و چرا هر دو باطل است چه هر دو مبنی است بر اینکه اعمال
و این ظاهر است بر آن قول باشد و مبنی بر آنست اظهار آن دو قول دیگر یعنی بر آن قول
که احباط و موازنه بین الطاعة و المعصیة یا بین الثواب و العقاب است صحیح نیست که
مبنی است بر تاثیر و تاثر طاعة و معصیة یا بر تاثیر و تاثر ثواب و عقاب و بر این دو وجه
نشود [illegible] که و این یعنی تاثیر و تاثر استحقاقین معقول نیست چه استحقاق امری اضافیست
و اضافات در اعیان موجود نباشد و الا لزم از برای اینکه اگر اضافات مثل
تاثیر و احداث از عدم بوجود موجود باشد در اعیان مثل اضافه از برای اینکه اضافه
مثل تاثیر و احداث از عدم بوجود اگر در اعیان موجود باشد هر آینه او را ایجادی
باید و منوط بود [illegible] اضافه و تاثیر مثلا که موجود باشد در اعیان ممکن
موجود است و هر ممکن موجود و البته او را از علت فاعلی و تاثیر و احداث او از عدم
بوجود هم موجود باشد پس ممکن موجود باشد و لا بد است او را از مؤثری و ممکن [illegible] بود
الی غیر النهایه پس تسلسل لازم می آید و آن محال است پس اضافات موجود نباشند
در اعیان و هر چه موجود نشود تاثیر و تاثر او معقول نبود و ظاهر است که این قول

تمام نمی شود بر مذهب اول بنا بر آنکه طاعه و معصیه و ثواب و عقاب هر دو موجودند
در اعیان و ازین جهت دلیلی دیگر گفت و اگر موجود باشند یعنی اگر این هر دو بعیب
مبنی بر تأثیر و تأثر میان دو موجود باشد هم باطل است چه ایشان یک زمان در
یک محل هر دو موجود نتوانند بود زیرا که اگر توانند بود ضد نباشند چه حقیقت شرط
ضدان آنست که با هم نتوانند بود لازم در یک محل در یک زمان و این که دو موجود
ضدان نیستند خلاف مذهب ایشان است یعنی خلاف مذهب ابو علی جبائی و ابی هاشم
چه ایشان بر آنند که هر یک از طاعه و معصیه و ثواب و عقاب ضد اند چه هر یکی عرضی اند
که مجتمع نمی شوند در محلی واحد در زمانی واحد از جهتی واحد و ایراد دیگر آنکه یکی از
ایشان ازین دو موجود بیشتر شود تا بتأثیر از دیگری تا آن یکی تأثیر کرده
احباط کند و بهذا ما قال الرازی فی المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من
الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احد الخمسين اولى من
انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقها وهذا کشف ما یراد
انتفاء استحقاق احدهما لا على التعيين متماثل في مثله حاصل و چون یکی دیگری را
محبط فعل محال بود که معدوم محبط شود یا موازنه بود و ای اذا احبط احدهما بالآخر
فی الموازنة فكيف يحبط الآخر به اذ تأثير المعدوم في الموجود غير معقول و اگر جمع
شوند آنها در محل واحد در زمان واحد از جهتی واحد تأثیر ایشان در یکدیگر معقول
بود چه علامه مذکوره در شیء واحد است که مجتمع شود با معلول در وجود و در نقیض
شوند گر و با اضداد نفی بوجود با آنکه اضداد متعاقب اند [illegible] بل می باید که
موجود باشد چه آن را یعنی اضداد را در یکدیگر تأثیر [illegible] پس چون جایز است که اجتماع بود
اضداد نیست که گر مجتمع شوند پس احباط و موازنه باطل بود و هو المطلوب
بتصریح در بیان آنکه مذهب حق سوم است چه مذهب دوم متروک و با اجماع
باطل چه مذهب دوم است که تحت ثواب [illegible] و اجر [illegible] گفته شد مذهب

حق مذهب سوم است که آنجا غیر صاحب کبیره بلا توبه را عقاب منقطع بود
بعد از آن ثواب مخلد چه لا وقف او آن نیست که انکه عقاب منقطع بود نزد
گناه شاید باشد پس آنکه عبارت کرده [illegible] به ترازو و نیز [illegible]
عدل بتراخر و بنابر مبالغه در رای حساب یا جزا که معنا نیست که ترازو کشیده آید
و این اشاره است بان عقیده مشهوره که اینست که فردا آیات ترازو خواهد
بود خواجه موافقه بعضی معتزله تفسیر ترازو بعدل فرموده اند و حال آنکه اصل
انست که حمل بر معنی حقیقی خود کنند چه مانعی نیست از اصل حقیقه پس حمل بر ترازوی
حقیقی ممکن است و کیفیت وزن مختلف است چه میتواند بود که اعمال صالحه
متجسم با اجسام نورانی شود و اعمال سیئه با اجسام ظلمانی یا آنکه صحایف اعمال را وزن کنند
و میتواند که اعمال را ترازوی خاص بود که بآن سنجند صالحه [illegible] جایز است
به آن وان بهتر است ادای جمعه قدس سره گفته بدانکه در کیفیه شفاعه برای دفع عذاب
از صاحب کبیره جست شفاعه محمد صلعم و شفاعه جمله انبیا و ائمه معصومین و ملائکه و مومنین
و صالحین و مومنین در حق مذنبین فاسق حق است یعنی ثابت است و خطا فی الواقع
باجماع و نصوص متواتره اما معتزله بر آنند که شفاعه حضرت انبیا و ملائکه جهت رفع
درجات صالحی است در بهشت نه از برای خلاصی عاصی از دوزخ و عذاب و امامیه و اهل سنت
بر آنند که مقصود بالذات از شفاعه دفع عقاب است از مستحقان [illegible] شفاعه
انبیا و ائمه سلام الله علیهم و جهت رفع درجات اهل ایمان هم می باشد و تخصیص
با فرمودی باطلست و حق آنست که بعضی از اهل کبایر را شفاعه انبیا و معصومین و صالحین اهل سنه
شفاعه سید انبیا صلعم در باید چه هر که عفو در کبیره بلا توبه جایز دارد جمیع
مذهب امامیه و اهل سنه است پس عفو در کبیره بی شفاعه هم جایز دارد بطریق
اولی چه هرگاه که عفو بی شفاعه جایز باشد بشفاعه بطریق اولی جایز خواهد بود
و هر که از آن یعنی از عفو از کبایر بلا توبه امتناع کند و جایز ندارد و ابی عفو

مر عمل کم مد بند
ور عدالت

اعمال

ودر مرتکب کبیره عفو و شفاعت روا دارد هم

بشفاعه هم امتناع کنند و جایز ندارند و از کبایر بلا توبه باز گشته‌اند پس عفو و شفاعت اول
حق بود که عفو از کبایر بلا توبه جایز بود و خصوصا شفاعة لقوله تعالی واستغفر لذنبک
وللمؤمنین والمؤمنات والفاسق من هذه الامة مؤمن قال الرسول علیه السلام طلبت المغفرة من
الله تعالی لمؤمنی امتی ولا یزال لمؤمن و لسوف یعطیک ربک فترضی فیجب ان یکون
شفاعته فی فاسق امته واما الخبر المستفیض المتواتر المعنی ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر
من امتی فی الطبرسی اجمعت الامة علی ان للنبی صلعم شفاعة مقبولة وان اختلفوا
فی کیفیتها فعندنا هی مختصة بدفع المضار واسقاط العقاب عن مستحقیه من مذنبی المؤمنین
وقالت المعتزلة هی زیادة المنافع للمطیعین والتائبین دون العاصین وهی ثابتة عندنا
للنبی صلعم ولاصحابه المنتجبین والائمة من اهل بیته الطاهرین سلام الله علیهم وللصالحین المؤمنین
وینجی الله تعالی بشفاعتهم کثیرا من الخاطئین و چون فارغ شد از اثبات جواز عفو مرتکب کبیره
بلا توبه بشفاعت و بی شفاعت بنا بر آنکه صاحب کبیره بلا توبه مؤمن است لهذا اقتضاء شد
بحث از حقیقة ایمان در شرع میخواهد که بحث از حقیقة ایمان کند تا ظاهر شود که صاحب
کبیره مؤمن است و مستحق شفاعه و عفو و دخول جنت است و بیان آن اینست فاما
در تحقیق حقیقه ایمان در شرع ایمان افعالیست از امن اصل وده است یا
تعدیه پس مؤمن در لغة من صار ذا امن یکون مکذوبا المعنی کرداند عبارت
امن از تکذیب پس ایمان در اصل معنی کردن محض است صاحب امن بالمعنی
کرداند عنه را امن تکذیب و در لغه معنی تصدیق مطلق است و در شرع خلاف
کرده در حقیقت ایمان و بر سه وجه قولست در ایمان جمهور امامیه و اهل سنه برانند که
حقیقه ایمان در شرع و از جهة خلاص از دوزخ عبارتست از تصدیق و معنی این
تصدیق اختلاف کرده اند بعضی برانند که معنی است که تعبیر میکنند از آن بفارسی بگرویدن
و باور کردن و در است که در اش اذا اضیف الی الحکم و در است [illegible]

[illegible] وحق داشتن هم

اذا

اذا اضیف الی الحاکم ولا یکفی مجرد العلم والمعرفة غیر هذا المعنی و این
معنی تصدیق منطقی است و مراد اینجا تصدیق جازم ثابت مطابق واقع است که
یقینی است نه بمعنی ظن فان الظن لا یغنی من الحق شیئا و بعضی گفته اند که مراد
تصدیق بسته صدق است هر عنوان اذعان و قبول و این مذهب باطل است
هر حصه ایمان گرویدن دلست پس بدون اذعان و قبول ایمان نیست و بعضی برانند که
این تصدیق اخص است از تصدیق منطقی دیگر و آن اینست که این تصدیق بمعنی ایقاع
نسبة است اختیارا بخلاف تصدیق منطقی که اعم از اختیاری و غیر اختیاری است
و بعضی برانند این معنی خطأ است و از جنس علم نیست معنا کردن نهادن و گرویدن که
وجه و جنس هر آنکه حق دانسته باشی و حق است که این هم از جنس تصدیق منطقی است
عاقبة باشی الشان آنکه مراد التصدیق الشائع حد الجزم مالا اذعان والقبول واراده آن
هست که اختیار در این تصدیق معتبر است و آن معنی دگر یعنی کردن دادن و گرویدن
وجه و جنس نه از جنس علمست هر مراد از کردن دادن قبول و اذعان قلبی است
و انقیاد و تسلیم که راجع است ادراک آن النسبة واقعة اولیست بواقعه دگر از گرویدن
ظاهر است که از جنس علم است هر مراد کردن تمکنت و آن مذهب حالی که از
جنس علم نیست باطل است الخ ذاک لو دلقد فی ان اردی [illegible] صلعم از بعد چون
فهم میشود که التصدیق انه مستحب است بوده تصدیق آن اردنی ایمان باشد و حال آنکه
این محل کشتست والمشهور بین الجمهور ان الایمان هو التصدیق بما جاء هو عند الله
بالعلف فی جمیع ما علم بالله محمد صلعم عند الله اجمالا فیما علم اجمالا وتفصیلا
فیما علم مجیئه تفصیلا و بعضی از امامیه و جمعیه گفته اند مع الاقرار باللسان و اقرار را بان
شرط صحة ایمان میدانند یا جزو ایمان و جمهور برانند که اقرار بیان شرط اجرا
احکام ایمان است بر آن مؤمن نه شرط ایمان است و هم در این اقرار داخل

دارد در عموم عمل به [illegible] هم

تعریف ایمان

تعریف ایمان کرده‌اند بمجرد تصدیق قلب بلا اقرار لسان و عمل بارکان
با اصل لغه نزدیکتر است یعنی از آن چیز که وعیدیان یعنی معتزله و خوارج ایشان
که عقاب صاحب کبیره بلا توبه واجب میدانند گویند و غیر وعیدیه آنست که ایمان
عبارتست از مجموع تصدیق قلب و اقرار بلسان و عمل بجوارح و ارکان مثل
نماز و روزه و حج و غیر آن و بنا برین پس عمل داخل ایمان میشود و ایمان مرکب میشود
از علم و عمل خارج از جنس علم و مرکب از علم و عمل علم نیست و از این مصنف
با اصل لغه دورتر است از این جهت وعیدیه چه ایمان در اصل لغه بمعنی تصدیق مطلق است
و تصدیق در لغه عرب بمعنی علم خاص است و ظاهر است در اینکه تصدیق فعل قلب است
و جز عمل داخل نیست پس در شرع اگر حمل بر تصدیق با مخصوصه معلومه که از آن
الدین کنند حمل کلی بر فردی از افراد کرده باشند و حقیقه لغوی میتواند بود بنا بر اینکه
استعمال آنست مثلاً در فرد معین حقیقه میتواند بود کما بین فی منطقه پس با اصل لغه نزدیکتر است
از آنکه حمل کنند بر مجموع مرکب از تصدیق قلبی و اقرار لسان و عمل بارکان چه این مجموع
فرد تصدیق مطلق نمیتواند بود و از جنس علم نیست بنا بر ترکیب بخلاف نفس تصدیق فقط
که فردی از افراد لغوی است و لکن معنی لغوی در شرع مراد است چه اگر مراد معنی
دیگر سوی از لفظ ایمان معنی لغوی معلوم عرب است یعنی تصدیق بودی البته رسول صلعم
و در حق او واجب بودی که بیان آن معنی بکند و حال آنکه اصلا از آنحضرت صلعم معنی
دیگر منقول نیست بلکه همه جا در قرآن و حدیث بمعنی تصدیق استعمال کرده‌اند
که معنی لغوی است پس معلوم شد که مراد از ایمان در عرف شرع تصدیق مخصوص است
باعتبار قول منزل الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوة و المؤمنون
کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و درین مقام بحث است
از چند وجه اما اولا پس از آنکه که با اصل لغه اقرب بودن چه دخل دارد به

در شرع

در شرع بمعنی دیگر باشد و نزاع در معنی شرعی است و اما ثانیا پس از برای آنکه
نزاع در جمیع ایمان باطل است چه اصل دین ممن ایمانست پس باید که
معانی متواتر بودی که اصلا اختلاف در آن نبودی پس این خلاف چه معنی دارد
جواب ازین آنست که نزاع در آن نیست که حضرت رسالت و ائمه هدی و صحابه
علیهم صلعم خلق را بتصدیق قلبی و اقرار لسان و عمل بجوارح و ارکان دعوت میفرموده
و نزاع در آن نیست نزاع در آن است که این مجموعات در افراد موجب خلاصی
است از عذاب دوزخ و مستلزم رسیدن بثواب بهشت است اما کلی از این مراتب است
یا دو تا ما مثل جمهور امامیه و اهل سنت برآنند که این موجب نجاه از دوزخ است
نعمت تصدیق قلبی یعنی بجمیع ما جاء به النبی و باقی موجب مزید کمالست در ایمان
و اجرا از احکام ایمان و طائفه برآنند از امامیه و اهل سنه که اقرار بلسان هم داخل
ایمانست و این ضعیف است و معتزله برآنند که آنچه موجب خلاصی از دوزخ است
مجموع تصدیق قلبی و اقرار بلسان و عمل بارکانست و بنا برین صاحب کبیره پیش ایشان
لا مؤمن است چه در عمل کم فرا اماتت علل کرده پس ایمان همه نیست که اسحاق
بجز مستلزم امحا کلی است و کافر هم نیست پس معتزله که تصدیق قلبی با هر اصول
دین دارد و چون ایمان ندارد مخلد در دوزخ باشد و این مذهب مطلب که ایمان
صریحه دلاله برآنکه ایمان بمعنی فعل القلب است پس و اصلا عمل در شرع داخل ایمان نیست
پس راست و محض اما دوم و عمل تمامی امه سنه با فاسقان در آنکه از
قبیل با برمؤمنان باب علل میکنند هم دالست برآنکه آنچه موجب نجاه از دوزخ
است بمعنی فعل قلبست و بس یعنی التصدیق البالغ حد الجزم الاذعان
بجمیع ما جاء به النبی صلعم ولی شبهه درین قبیل نزاع است و محل نزاع مجتهدان

مسموانه بود پس اهل کبایر چون تصدیق کرده باشند محمد را جاءبه النبی بما علم
مجیئه به فرالدین بالبدیهة مومن باشند و معتزله چون عمل را داخل میدانند در حقیقة
ایمان میگویند من المومن یعنی صفتی وحالتی متوسطه میان ایمان وکفر ثابت میکنند
نه منزلی دیگر میان بهشت و دوزخ چه اما همه واهل سنه هم باعتراف قایل اند
و بجز که میان بهشت و دوزخ قایل اند اما بعضی دیگر میان ایمان وکفر قایل شده اند
نکه معتزله و از این بخمان این منع شده که علم در آخرة بکار است و موجب نجات
و خلاصی عقاید حقه است و اعمال صالحه علم بلا عمل در آخرة مفید است اما عمل
بلا علم و عقاید حقه هیچ فایده ندارد چه صحیح نیست عمل بی عقاید حقه بلکه با عقاید
حقه لکن عمل صحیح است و معتبر و موجب خلاصی از عذاب دوزخ و منها
اشکال و هو انه روی الخاص والعام عن الرضا سلام الله علیه ان الایمان هو التصدیق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالارکان فکیف یکون الحق هو انه التصدیق بالقلب
فقط والجواب ان الایمان الکامل الجامع لشعبه هو المجموع لا التصدیق القلبی فقط
ولا نزاع لاحد فی ان کمال الایمان وبلوغه درجة الکمال بالاعمال الصالحة او الحسنة
والمندوبة من کلامه سلام الله علیه یجوز و یکلم بالمجاز مبالغة فی الحث علی العمل
ولا نزاع فیه و نزاع در اینجاست که در آخرة موجب نجات از آتش دوزخ اینست
و از بعض عبارات چنین فهم میشود که نزاع در تعیین معنی شرعی ایمانست
که آیا معنی ایمان در شرع همین تصدیق فقط است یا عمل که ارکان و اقرار
داخل است در معنی شرعی والصواب هو الاول فان الایمان [illegible] الی السنة
ای الاول و معلوم است که هر که در روی این تصدیق بود و از اعمال نیکو بیه
خالی بود مستحق ثواب جاوید بود معتزله تسلیم میدارد که این حکم معلوم است
که مجرد تصدیق مستحق ثواب جاوید بودن عمل پس مناسب است که عمل که بر آنکه ما

همیدانیم

همیدانیم که کسی طوایف شرع هر که در روی تصدیق بود مستحق ثواب جاوید
بود پس ثواب جاوید عوض ایمانست اشاره است فی الجمله بانچه گفتیم که
نزاع در اینست که وصول بهشت بکدام سبب است از این یک امر دیگر
و در این عباره قصوریست چه مقصود آنست که بگوید که پس ثواب جاوید
عوض تصدیق قلبی محمد را جاءبه النبی و معنی ایمانست پیش جمهور صحابه بوده
کوی عوض ایمانست چه نزاع در اینست که مومن ثواب جاوید عوض ایمان است
چه معتزله این هم مسلم دارند و میگویند عمل در ایمان داخل است ولی میگویند
ثواب جاوید عوض اعمال صالحه و تصدیق قلبی و اقرار بلسان است هر سه چه
ایمان پیش ایشان عبارة از هر سه است و حاصل سخن آنست که نزاع در آنست
که آیا ثواب جاوید عوض تصدیق قلبی تنها است یا عوض تصدیق قلبی و اقرار
لسان هر دو یا عوض هر سه است و این هر سه ثواب جاوید حاصل نمی شود حتی
مذهب اولست چنانچه گذشت وذلک لان هو الایمان هو التصدیق القلبی
یعنی ثواب جاوید عوض تصدیق قلبی است مجرد الاقدام علی الکبیرة لغلبة
شهوة او حمیة او انفة او کسل خصوصا اذا اقترن بخوف العقاب ورجاء العفو
والعزم علی التوبة لا ینافی الایمان ای التصدیق القلبی ولهذا الجاء [illegible]
اعدت ربنا ماهی لنا اما انهم ما لا [illegible] سامحوا الحوف فی الله لکن
تنها ارکنوا ام احدا من اموال المسلمین و صرفهم [illegible] و مش بها
پس مومن اما فاسق در بیان آنکه خرافات مخصوص به نوع
مکلفان نیست بلکه در غیر مکلفین هم جاری باشد و عوض ایلام که حق تعالی وعده
داده است [illegible] عوض الام و مشقات مرتبان [illegible] انشاء الله

گسلط

آنکه سبب حسرت و حزن آنست که عوض آلام و مشقاتی که بایشان رسیده
در دنیا رسیده بایشان چه آلام ایشان بعضی از قبیل است مثل امراض بهیمی
و نباتات و گاهی مستحب است مثل ملال ایشان خوردن خود برای
قوه طاعت و عبادت و امثال چنانکه از حیوانات و حیوانات عجم این رسیده
عوض این همه بر حق تعالی لازم است چنانکه لایق کرم الهی باشد در ایصال
عوض الم و مشقت بجمیع مکلفان از انس و جن و ملائکه و غیر مکلفان از حیوانات
و اطفال و مجانین و سایر از اعواض آلام و مشقات که در دنیا بایشان رسیده
در افزوده حسرت کنند و عوض بایشان رسد چنانکه لایق کرم الهی شد و جنابت جمله مکلفان و غیر
مکلفان جهت عوض آلام بر اینکه می کنند اینه القادر اللطیف پرستی که حق تعالی
قادرست بر نفی صحیح است الحکاک اتحاد عالم از ذات نوع و لطیف
فانه بعض الحکمة هذه الآلام المستحقة حسب علم حقایق المصالح و غوامضها ثم
سلک فی ایصالها الی مستحقها سبیل الرفق دون العنف فاذا اجتمع هذا العلم
و هذا العمل ثم حق اللطیف ثم لا مقصور لکمال هذا العلم و کمال هذا العمل الا الله سبحانه
و بدانکه عوض الم می باید که بر اندازه مقدار الم باشد تا مولم راضی شود و
ختم و نصیحه در انکه هر خواهی کلی است حمل آن را که وعده داده بودیم در
اوایل بحث عدل فارغ شدیم وقت آمد که بخیر قطع کنیم سخن نصیحه
ختم کردیم رساله را تا خاتمه نیک باشد که هر که بدین نصیحه و ان
نورست عمل بر اکه بمعونه آن نور بصیرت عقل ادراک اسامی کند
همچنانکه بنور باصره ادراک مبصرات و محسوسات میکند چنین حکمه
و دقایق صنع و بدایع عجیبه در آفرینش خود مشاهده کند و بیاورد جمیع
جمیع ... مجردات و بادات و علویات و سفلیات و ... متفرقست

بپیدا کند

باید که بیش داند که آنچه غرض آفریننده بوده باشد و آن ثواب جاوید است
مخازن بنظم و اخلاق ازو و ندانی حق تعالی بنده را صانع نکند از و یعنی ضایع نکند
که ثواب جاوید به او برسد و چنین ثواب جاوید بهشت چه ضعفای ثواب
جاوید نیست الا که نعوذ بالله من ذلک چه باید که از آن غرض آفریننده بواسطه آن
ضایع کند تا بدبخت دو جهان شود چه هر که غرض آفریننده و غرضی ثواب جاوید
ضایع کند با آنکه کافر شود نعوذ بالله من ذلک بدبخت دو جهان آخرت ظاهر
و دنیا از آن ظاهر تر چه هر حالی که مرجع او بآتش جاوید باشد بدبختی است و در دنیا
رستگی و ثواب جاوید عوض ایمانست پس محافظه بر ایمان و اصول و مراتب و لوازم
و توابع و ثمرات و نتایج آن که عمل صالح است بر هر عاقلی واجبست تا بمرتبه سعادة
دو جهانی برسد و از بدبختی دو جهانی خلاص شود و تمام وقت آن آمد که قطع
کلام در شرح کنیم و ختم کنیم بنصیحه بدانکه خلایق سه قسمند قسم اول قومی اند که
مشغول نگرده‌اند که لایق است و دوم قومی اند که مشغولند بغیر حق و از حق غافل اند
و سوم قومی اند که گاهی بحق مشغولند و گاهی بخلق قسم اول اهل سعادت دو جهانی
اند و مخاطبان درگاه‌اند و واجبست بر هر عاقلی که خود را از زمره قسم اول
سازد و قسم دوم بدبختان و مردودان اند که بجهت مال و جاه و دنیا
و غیره و باید که از این شقاوه محترز باشند و معرض از غیر حق شده مشغول حق گردد
قسم سوم از اهل صلاح کسی است که ایمان درست و عقاید حقه دارند اهل
اعمال صالحه اند بالاتر از اهل جنابات است پس باید که بوسیله یادی حق مشغول باشند
و چنان کند که حضور بیابد که همه اوقات بحق و دل را از خود حاضر و اند
تا داخل قسم اول شود و چون دری است ... را آنکه شود داخل
... قسم دوم شود و شقی ابدی شود و ... تا نفس خود کند و چنان

بپیه

سعی کند که از زمره مسولان نحی ع باشد و معرض نزار اما سوی الله که الله تعالی
رطمن الطوف و ران نی است که بنده ممکن را اوراد و استقرار
و اطمینان مت الاموه و نحلق بواجب یعنی بواجب اگر عدم بقصای
وجود روی می کند و عالی سدا می کند و لی نحلی و لوده ممکن بواجب تع
ممکن عدم صاف و لا شی محض و شر محض میشود و لی اگر سعادت دو جهانی
میخواهی همه مسول نحی تعال و ما و حی تعال بنز در جمیع حالات با حق تع
رحم فرماید و سراب عاو بر بر سانند انزد بسجانه کا به اهل رقه را
یعنی اصل وجود و جه رحمه عامه وجود است و مسمی اند نوده که از اهل
رحمه مومنان حاصل شد توفیق یعنی صل الاسباب موافقه و حاصله تو جیه
الاسباب نحو المطلب ابنی کرد انا د و والطاف یعنی بر چه مورث الطاعه
و سعد از معصیت شد به ردیه الی بلکه باختیار در زیاده و اراده انه
تعالی خبر مو فو و سعی الی الی جرم و کنا هسا دادم و در فنده در کلام
امید آن دادم که از کمال کرم جرم و کنا هم بحق شفاعه سید انبیا و خواص
و سید هفت عالم و سید جوانان اهل الجنه یعنی امام حسن و امام حسین و نه امام
معصومین صلوات الله وسلامه علیه و علیهم اجمعین درگذرد و نیز امید دارم صلی الله را
علیه السلم توسلاته که ت عفو بودی و بخشندی ای نیز نم و حاره میدانم
بخر محبت و داستیم الاحوال اگر سهوی و غلطی واقع شده باشد در شرح این
کتاب تا در نحن مسئله و سخن امید آن دادم که نیوانی کناه بخشد و کتی
علیهم شار و برادران دینی و فضلا و علما از ابوک علم و التدوم

اصلاح

اصلاح فرمایند چه سهو و غلط از ما فیه نیست بلکه اگر سهو و غلط نیست
بعید است و دوائه استعال کی و اعراض از عرفی ع سو والا
اراده و التصمیم جزم سوجه کمات اصدیه و درد و احت حق است
نه بنده و بعید و لعدا ارادة لا بد من تحلیه الرمن الاوصاف
ردیه والاخلاق الدنیه و انها سعد البعض عن الله تع و بعد ذلک
تحلیه الى الاوصاف المرضیه والاخلاق الحمیده و اذا حصل التعمد
التخلیه والتحلیه یستعمل سطوع الفطر و التوجه بنظر الحق فتم الزهد و السعاده
و تحصل بعد ذلک الوفان و الحصن توح محل علیها حلیه کمال الحق
دین العرفان صدق الله و ایاک من العارفین الصالحین السالکین
سلوک بحبه والمتمسکین بولایه و محبه و ولاء من یحبه من التغیر و
المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین تحریره فی منتصف
شهر رمضان المبارک سنه اربع و خمسین و تسعمایه للهجرة

فی خطه کولکونده صانها الله عن
الحدثان حامدا مصلیا مسلما
تمت
بحمد الله و حسن توفیقه
۲

ستمی الرع فی الصف آتشکه

ما و اجاء السما و آ کمره

صبر و لا رصد ١٨

١٢٨٧ الملك الملك

فسلطه بل الملك الملك